#1 *New York Times* Bestseller
ZELOT'un Yazarından

tanrı yoktur Allah'tan başka

İSLAM'IN KÖKENİ, GELİŞİMİ VE GELECEĞİ

Reza Aslan

okuyan us

Çıktığı andan itibaren tüm dünyada sansasyon yaratan, tutucu Hıristiyan medyasının ağır tepkilerine neden olan "**Zelot**"un yazarı **Reza Aslan**'dan başka bir uluslararası bestseller...

"tanrı yoktur Allah'tan başka"

Dünyanın en hızlı büyüyen dini olmasına rağmen İslam hâlâ bilgisizlik ve korkuyla karşılanıyor. Peki bu kadim inancın özü nedir?

İslam bir barış mı yoksa savaş dini midir?

Allah'ın, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın Tanrısı'ndan farkı nedir?

Bir İslam devleti, çoğulculuk ve insan hakları gibi demokratik değerler üzerine kurulabilir mi?

Karşılaştırmalı dinler akademisyeni ve yazar Reza Aslan araştırmaya olan tutkusu ve bu sorulara getirdiği açıklık ile uluslararası övgüye değer görülmüştür. İslam'a bakış açımızı saptıran 'medeniyetler çatışması' zihniyetini sorgulayan Aslan, "tanrı yoktur, Allah'tan başka"da, bu hassas inancın güzelliğini, merhametini ve tüm karmaşıklığını her yönüyle anlatıyor.

Aslan, son yıllarda yaşanan olayların İslam'ın modern kültürdeki konumundan nasıl etkilendiğini analiz ediyor; Orta Doğu'da demokrasi talep eden popüler gösterilerin bölgede İslam'ın geleceği açısından ne anlama geldiğini, internet ve sosyal medyanın İslam'ın evrimini nasıl etkilediğini, terörle savaşın ve Usame Bin Ladin'in öldürülmesinin Orta Doğu'da jeopolitik güç dengesini nasıl değiştirdiğini ele alıyor. Ayrıca çağdaş Müslüman kadın hareketine dair bir güncelleme, Avrupa'da örtünme tartışmalarına dair görüşler, Cihatçılığın derin tarihine dair açıklamalar ve Kuzey Amerika ve Avrupa'da yaşayan Müslümanlar'ın İslam'ın yüzünü nasıl değiştirdiklerini açıklayan bir bakış sunuyor. İyi bir zamanlamaya ve ikna edici bir dile sahip olan "tanrı yoktur, Allah'tan başka", muhteşem, ancak yanlış anlaşılmış bir inancı açıklayan, incelikle kaleme alınmış bir anlatım.

"Bilgece ve tutkulu... Müslümanlık tarihine dair isabetli, bilimsel bir el kitabı ve okuyucuyu içine alan kişisel bir keşif."
- The New York Times Book Review

"Derin bir kavrayış... Sıkıntı çeken pek çok Müslüman'a bu kitap, bir açıklama, uzun zamandır gömülü kalmış bilgilerin açığa çıkması gibi gelecek."
- The Independent

tarih/inceleme - 17

ISBN: 978-605-5134-66-2





okuyan us .com.tr

okuyan us

Tarih/İnceleme - 17

tanrı yoktur Allah'tan başka
İslam'ın Kökeni, Gelişimi ve Geleceği
Reza Aslan

ISBN: 978-605-5134-66-2
Yayıncı Sertifika No. 16208

1. Baskı: İstanbul, Aralık 2014

Yayın Yönetmeni: Cem Mumcu
Yayın Koordinatörü: Ayşegül Ataç
İngilizceden Çeviren: Nalan Tümay

Kapak Tasarımı: Ebru Demetgül
Sayfa Tasarımı: Deniz Dalkıran

Baskı ve Cilt: Pasifik Ofset Ltd. Şti., Cihangir Mah. Güvercin Cad.No. 3
Baha İş Merkezi A Blok Avcılar-İstanbul – Tel.: 0212 412 17 77
Matbaa Sertifika No. 12027

Eser, 60 gr kâğıt üzerine 10,5 puntoluk Palatino fontuyla dizilmişir.

Kurucu: Cem Mumcu
Genel Müdür: Çiğdem Şentürk
Kreatif Direktör: Ebru Demetgül
Satış ve Pazarlama Müdürü: Murat Akgün

Özgür Doğan, hep bizimlesin...

Adres: Fulya Mah. Mehmetçik Cad. Gökkuşağı İş Merkezi No. 80Kat: 3
Fulya, Şişli, İstanbul Tel.: (0212) 272 20 85 - 86 Faks: (0212) 272 !5 32

okuyanus@okuyanus.com.tr
www.okuyanus.com.tr



Reza Aslan

tanrı yoktur Allah'tan başka

İslam'ın Kökeni, Gelişimi ve Geleceği

İngilizceden çeviren:
Nalan Tümay

okuyan us

tanrı yoktur Allah'tan başka hakkında

"Net... kuvvetli sezgilere sahip.... Uzun zamandır gömülü kalmış bir bilgi hazinesinin gün yüzüne çıkışı." -*The Independent* (İngiltere)

"[Reza Aslan], son dönemde sayıları artan, Batı'da doğmuş ya da eğitim görmüş Müslüman yazar ve entelektüelerden biri; dünyadaki İslam analizlerine, nadir bulunan, deneyim ile elde edilmiş bir samimiyet kazandırıyor ve ayrıca Batılı okuyucuların anlayabilecekleri kavramlarla aktarıyor.' -Pankaj Mishra, *The New York Review of Books*

"Tam ihtiyacım olan İslam tarihi; sağgörülü ve gerçek anlamda aydınlatıcı." -A. S. Byatt, *The Guardian* (İngiltere)

"Düşündürücü... Aslan, İslam'a dair ustaca bir yorum sunuyor." -*The Globe and Mail*

"Sıcak... merak uyandırıyor... hassas ve cömert." -*Financial Times*

"Okuması eğlenceli... Arka arkaya akıp giden yüzyılları renkli ayrıntılarla hayata geçiriyor ve sanki o anı yaşıyormuş gibi hissettiren geniş zaman anlatımı ile popüler tarih gerçekten popüler oluyor...Coşkulu bir reform çağrısı ile zenginleşen mükemmel bir özet." -*Booklist*

"İslam'ın canlı ve anlaşılabilir bir sunumu ... Okuyucular *Allah'tan Başka İlah Yoktur*'u sadece ilgi çekici argümanları nedeniyle değil, güzel bir edebi çalışma olarak derlenmiş olmasından dolayı da sevecekler ...Etkileyici olduğu gibi, çağrışımlar da yaptırıyor." -*Kirkus Reviews*

"Bu harika bir kitap. Reza Aslan İslam hikâyesini bir elinde inanç, diğerinde tarihi tutarak anlatıyor. Sonuçta ortaya yüzyılların tarih ve kültür birikimi ile şekillenen, yaşayan, nefes alan bir dinin iyi işlenmiş, önemli ayrıntılar içeren sunumu çıkıyor." -Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* kitabının yazarı

"Şık, anlaşılır ve tarihsel akademik bilgilerle dolu *Allah'tan Başka İlah Yoktur,* İslam'ın ilk yıllarındaki zengin dünyaya mükemmel bir bakış açısı getiriyor. Reza Aslan, Muhammed'in hayatına ve klasik İslam hikâyesine şiirsel bir anlatım ile Roberto Calasso'yu hatırlatan bir tarzda ustaca dokunuyor." -Noah Feldman, *After Jihad* and *What We Owe Iraq* kitabının yazarı

"Reza Aslan, İslam inancı, tarihi ve kültürüne dair canlı bir hikâye anlatıyor. *Allah'tan Başka İlah Yoktur* ilgi çekici, yaratıcı, anlayış kazandıran, etkileyici bir kitap. Haber başlıklarındaki terörizmin ötesinde, İslam'ın, diğer İbrahimi kuzenleri gibi, inananlarının çoğu için zengin, dinamik bir ruhsal yol olduğunu hatırlatıyor." -John L. Esposito, Profesör ve Center for Muslim-Christian Understanding Kurucu Direktörü, Georgetown Üniversitesi ve *Unholy War* kitabının yazarı

"İslam'ın gelişimi hakkında hayranlık uyandıran bir anlatım. Müslüman alemi ile ilgilenen tüm analizciler ve politika yapıcıların mutlaka okuması gerek. Okuması çok rahat-böylesi zor bir konu için kolay iş değil." -Steven Cook, Next Generation Vakfı, Dış İlişkiler Konseyi Üyesi

"Reza Aslan, medeniyetler çatışması adı verilen yüzeysel nosyonlara, İslam medeniyeti içerisinde bin beş yüz yıldır süre gelen çatışmaları derinlemesine ve eğlenceli bir anlatımla inceleyerek karşılık veriyor. İnanç ve din, İslamcılık ve İslami köktencilik gibi kavramlar arasında, sabah gazetelerde karşımıza çıkan başlıklara yepyeni bir ışık tutacak şekilde ayrım yapan *Allah'tan Başka İlah Yoktur,* dünya dinlerinin ortak tarihine dair tutkulu bir argüman sunuyor. Günümüzün en önemli konusuna hayati bir katkı sağlıyor." -Tom Reiss, *The Orientalist* kitabının yazarı

Yazar Hakkında

Reza Aslan

Dr. Reza Aslan saygın bir uluslararası yazar ve din bilimcidir. Kaliforniya Üniversitesi, Santa Barbara'da din sosyolojisi alanında doktora derecesi almıştır ve Iowa Yazalar Atölyesi, Truman Capote Burslu öğrencisi olarak, Iowa Üniversitesi'nde kurgu yazın alanında yüksek lisans derecesine sahiptir. Aslan'ın, Hıristiyan dünyasında büyük tartışma yaratan kitabı; *Zelot – Nasıralı İsa'nın Hayatı ve Dönemi* (Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth) New York Times Çok Satanlar Listesi'nin 1 numarası olmuştur. Kitabın Türkçesi, Okuyan Us Yayınevi tarafından 2014 yılı Ekim ayında yayımlanmıştır. Aslan'ın ilk kitabı, *tanrı yok Allah'tan başka – İslam'ın Kökeni, Gelişimi ve Geleceği* (No God But God: The Origins, Evolution, and Future of Islam) ise, uluslararası çok satanlar listesinde yer almış ve on üç dile çevrilmiştir. Kitap, Blackwell tarafından son on yılın en önemli yüz kitabı arasında sayılmıştır. Ayrıca *How to Win a Cosmic War: God, Globalization and the End of the War on Terror* (karton kapaklı olarak Beyond Fundamentalism adıyla yayınlanmıştır), kitaplarının yazarı ve *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East* çalışmasının editörüdür. Aslan, Büyük Orta Doğu'da sanat, siyaset, haber ve eğlence konularının ele alındığı online bir dergi olan AslanMedia.com'un kurucusudur ve Batı, Orta ve Doğu Asya hikâyeleri ve hikâye anlatıcılığı üzerinde çalışmaları bulunan, türünün ilk örneği olan transmedya şirketi BoomGen Studios kurucu ortağıdır. İran'da doğmuştur, günümüzde Los Angeles'ta yaşamaktadır ve Kaliforniya Üniversitesi, Riverside kampüsünde yaratıcı yazarlık alanında doçent olarak ders vermektedir.

Annem Soheyla ve
babam Hassan için

Teşekkür



Anneme ve babama benden hiç şüphe duymadıkları için; Catherine Bell'e işe koyulmamı sağladığı için; Frank Conroy'a bana şans tanıdığı için; Elyse Cheney'e beni bulduğu için; Daniel Menaker'a bana güvendiği için; Amanda Fortini'ye yaptığı düzeltmeler için; öğretmenlerime beni zorladıkları için ve Ian Werrett'a geri kalan her şey için teşekkür ederim.

Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın Adıyla

İçindekiler

Teşekkür ... 11
Güncellenmiş Baskı İçin Önsöz ... 17

Giriş: Tek Tanrılı Dinler Çatışması ... 21
Yazarın Notu ... 32

Önemli Olaylar Kronolojisi ... 33
Haritalar ... 36

1. Çöldeki Mabet: İslam Öncesi Arabistan ... 39
2. Anahtarların Muhafızı: Muhammed Mekke'de ... 63
3. Peygamber'in Şehri: İlk Müslümanlar ... 95
4. Allah Yolunda Savaş: Cihat Ne Demektir? ... 127
5. Doğru Yolda Olanlar: Muhammed'in Halefleri ... 167
6. Bu Din İlim Dinidir: İslam Teolojisi Ve Yasalarının Gelişimi ... 207
7. Şehitlerin İzinde: Şiilik'ten Humeynizm'e ... 247
8. Seccadeni Şarapla Lekele: Sufi'nin Yolu ... 277
9. Doğu'da Uyanış: Sömürgeciliğe Tepkiler ... 309
10. Medine'ye Dönüş: İslami Demokrasi Arayışı ... 345
11. İslami Reforma Hoşgeldiniz: İslam'ın Geleceği ... 373

Sözlükçe ... 391
Notlar ... 401
Yararlanılan Kaynaklar ... 433
Dizin ... 447

Güncellenmiş Baskı İçin Önsöz



On bir Eylül saldırılarından on yıl sonra, Müslümanlık karşıtı duygular hem Avrupa'da, hem de Kuzey Amerika'da bugüne kadarki en üst düzeye geldi, öyle ki, 2001 yılında yaşanan o trajik günün hemen sonrasında olduğundan da büyük bir karşıtlık söz konusu. Yapılan anketler Birleşik Devletler ve Kanada'da nüfusun yaklaşık olarak yarısının İslam'a karşı olumsuz düşüncelere sahip olduğunu gösteriyor. Avrupa'da, Müslümanlar'ın hak ve özgürlüklerini kısıtlayan yasaların çıkması ve Müslüman karşıtlığını açıkça beyan eden siyasilerin ve siyasi partilerin başarıları Müslüman toplumlarda daha da fazla marjinalleşmeye ve haklarından mahrum edildikleri duygusuna yol açtı.

Müslümanlık karşıtı histeride yaşanan bu ani artışı açıklayacak pek çok neden öne sürüldü. Global finans krizinin bir rolü olduğu şüphesiz. Ekonomik zorlukların yaşandığı dönemlerde, insanların korku ve kaygılarını yöneltecekleri bir günah keçisi aramaları çok doğal. Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın çoğu bölgesinde, İslam korkusu, göç ve sınırların ortadan kalktığı, giderek heterojen hâl alan dünyamızın doğurduğu daha önemli kaygılar ile bir arada görülüyor.

Sözde terörle savaşın başlamasından on yıl sonra, Birleşik Devletler ve Batılı müttefiklerinin üzerine, bir anlamda savaş yorgunluğu çökmüş olduğu da bir gerçek. Afganis-

tan ve Irak'taki çatışmaların başında yaşanan vatanseverlik duygularının etkisini kaybetmeye başlaması ve 11 Eylül saldırılarının mimarı, Usame Bin Ladin'in de öldürülmüş olmasıyla, pek çokları sözde "teröre karşı" açılan savaşa harcanan trilyonlarca dolar ve kaybedilen binlerce hayat ile tam olarak ne elde edildiğini sorgulamaya başladı. Aynı zamanda, Avrupa ve Kuzey Amerika'da "yerli" terör saldırılarının arka arkaya gelmesi, Müslüman topluluğun iyi ekonomik koşullara sahip, sosyal olarak entegre olabilmiş ve giderek mobilize olduğu ve Avrupa'daki bazı genç Müslümanlar arasında destek bulan türde militan ideolojilere yatkın olmadığının görüldüğü Birleşik Devletler'de bile endişeleri artırdı.

Ancak, tüm bunlar son yıllarda tüm Avrupa'yı ve Kuzey Amerika'yı saran Müslümanlık karşıtı duygu dalgaları için önemli belirleyiciler olsa da, ele alınması gereken, çok daha temel, başka bir etken daha var. 2010 yılında yapılan bir ankete göre Amerikalıların yaklaşık dörtte biri Başkan Barack Obama'nın Müslüman olduğuna inanıyor; bu, 2008 yılında yapılan bir araştırmada elde edilen sonuca göre yüzde 10'luk bir artışa işaret ediyor. Partiye kayıtlı Cumhuriyetçiler arasında, bu oran yaklaşık yüzde 40 dolaylarındayken; kendilerini Çay Partili olarak tanımlayan grup arasında yüzde 60'ın üzerine çıkıyor. Aslına bakılırsa, anketlerin tutarlı biçimde işaret ettikleri bir şey var; kişiler Başkan Obama'nın sağlık ya da finans yönetimi gibi konulardaki politikalarına ne kadar karşılarsa, kendisinin Müslüman olduğu düşüncesi o kadar kuvvetli oluyor.

Basitçe ifade etmek gerekirse, Birleşik Devletler'de İslam *ötekileştirildi.* İnsanların kötüye giden ekonomi, yeni ve alışılmadık siyasi düzen, dünyada köklü değişiklikler doğuran kültürel, ırksal ve dini manzaralardaki değişiklikler karşısındaki öfkesini ve endişelerini fırlatıp atabilecekleri bir hedef hâline geldi. Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da, korku veren ne varsa, yabancı olan ne varsa, alışılmadık

olan ve güven duyulmayan ne varsa "İslam" olarak etiketlendirildi.

Bu beklenmedik bir gelişme değil, özellikle de Birleşik Devletler'de. Aslında, günümüzde Amerika'nın çeşitlilik gösteren Müslüman nüfusu hakkında söylenen her şey —onların yabancı ve egzotik olduğu, Amerikalı olmadığı gibi— yaklaşık yüz yıl önce Katolik ve Yahudi göçmenler için de söyleniyordu. İslam'ın ötekileştirilmesi de Batı dünyası için yeni bir fenomen değil. Aksine, Haçlılar'dan, medeniyetler çatışmasına kadar, İslam Batı'nın en tipik öteki kişisi olarak her zaman önemli bir rol oynamıştır. Yine de, din özgürlüğü ilkesi üzerine inşa edilmiş bir ülkede bile, nüfusun büyük bölümünün bu özgürlüklerin Müslümanlar için geçerli olmadığını, Müslümanlar'ın bir şekilde *farklı* olduklarını düşünmesi moral bozucu.

2005 yılında *tanrı yok Allah'tan Başka*'yı yayınladığım zaman, amacım bu varsayımı sorgulamaktı. İslam'da istisnai ya da alışılmadık herhangi bir şey olmadığını, dünyanın her yerindeki her dinin gelişimine etki etmiş olan tarihsel, kültürel ve coğrafi etkenlerin aynılarının İslam'ın gelişimini de etkilediğini, onu dinler tarihinin en derlemeci, en çeşitlilik gösteren inançlarından biri hâline dönüştürdüğünü göstermek istiyordum. Bu mesaj bugün de önemini koruyor olsa da —hatta belki şimdi daha da önemli— şunu kabul etmeliyiz: İslam'a dair daha fazla bilgi sahibi olmak, insanların Müslümanlar hakkındaki algılarını değiştirmek için yeterli değil. Zihinler sadece veriler ya da bilgilerle değişmiyor (öyle olsaydı, Amerikalıları Obama'nın aslında Hıristiyan olduğuna ikna etmek için çaba sarf etmek gerekmezdi). Aksine, kişilerin, dünyanın her yerindeki insanların aynı hayallere ve arzulara sahip olduğunu, tüm insanların aynı korkular ve kaygılarla mücadele ettiği temel gerçeğini anlaması ancak kişisel ilişkilerin yavaş ve kalıcı bir biçimde kurulması ile mümkündür.

Böylesi bir süreç elbette zaman alacaktır. Şimdiki nes-

lin geçmişteki Katolik ve Yahudi karşıtı histeriye bakarken duyduğu utanç ve küçümseme duygularının, bu dönemde yaşadığımız Müslümanlık karşıtı çılgınlık için de geçerli olması için belki bir nesil daha geçmesi gerekecektir. Ancak o günlerin de geleceğine şüphe yok. Belki de o zaman, bizleri birbirimize bağlayan tüm kültürel, etnik ya da duygusal bağların ötesinde, özel bağları fark edebileceğiz.

İnşallah. Allah dilerse.

Giriş

TEK TANRILI DİNLER ÇATIŞMASI

Gece yarısı, Marakeş'e varmamıza beş saat var. Trenlerde uyumak konusunda her zaman sıkıntı yaşarım. Tekerlerin raylar üzerinde hareket ederken çıkardığı kesintisiz ritim ve uğultuda uykumu kaçıran bir şey var. Sanki uzaklardan gelen ve kulaklarımı tıkayamadığım bir melodi gibi. Gece kompartımanları dolduran karanlık bile işe yaramıyor. Penceremde uğuldayan, geniş, sessiz çölde görebildiğim tek ışık yıldızlar olduğunda, benim için daha da kötü oluyor.

Bu rahatsız edici bir huy, çünkü Fas'ta tren yolculuğu yapmanın en iyi yolu uyumaktır. Trenler yasadışı çalışan *sahte rehberlerle* doludur, bir kompartımandan diğerine geçer, en iyi restoranları, en ucuz otelleri, en temiz kadınları nereden bulabileceğiniz konusunda tavsiyelerde bulunurlar. Fas'ta karşınıza çıkacak *sahte rehberler* yarım düzine dil konuşur, bu yüzden, onları gözardı etmek zordur. Genellikle, koyu tenim, kalın kaşlarım ve siyah saçlarım, bana yaklaşmamalarını sağlar. Ancak, onlardan tamamen kaçınmanın tek yolu uyumaktır, böylece başka bir yolcunun etrafını sarmak üzere yanınızdan ayrılmaktan başka şansları kalmaz.

Yan kompartımanda sesler yükseldiğinde bunlar yaşanıyor zannettim. *Sahte rehber* olduğunu düşündüğüm bir kişiyle, isteksiz bir turist tartışıyorlardı. Kesik kesik duy-

duğum, anlayamayacağım kadar hızlı söylenen Arapça sözler, zaman zaman rahatsızlık duyan bir Amerikalı'nın verdiği cevapla kesiliyordu.

Bu türden konuşmalara daha önce de şahit olmuştum: *Büyük taksilerde,* pazar yerinde, sıklıkla trenlerde... Fas'ta geçirdiğim birkaç ay içerisinde, buranın insanlarının fevri davranışlarına alışmıştım, konuşmaya gök gürlemesi gibi bir sesle giriyorlar, sonra, siz fırtına kopmasını beklerken, aynı hızla homurdanmaya başlıyor ve sırtınızı dostça sıvazlıyorlardı.

Yan taraftan gelen sesler yükselince, konunun ne olduğunu anladım. Olay bir *sahte rehber* olayı değildi. Biri, birini azarlıyordu. Anlaması çok zordu ama yetkililerin yabancılara gözdağı vermek için zaman zaman başvurdukları karmaşık Berberi lehçesini ayırt edebiliyordum. Amerikalı olan sürekli "Bir dakika," diyor ve sonra, *"Parlez-vous anglais? Parlez-vous français?"* diye soruyordu. Anladığım kadarıyla Faslı adam pasaportlarını almak istiyordu.

Meraklandım, ayağa kalkıp, yanımda horlayarak uyuyan adamın dizlerinin üzerinden atladım. Kapıyı arasından geçebilecek kadar açtım ve koridora çıktım. Gözlerim ışığa alışınca, bitişik kompartımanın camına yansıyan tanıdık kırmızı-siyah kondüktör üniformasını fark ettim. Kapıyı hafifçe tıklayıp, cevap beklemeden içeri girdim.

"Selamün aleyküm" dedim. *Selam olsun.*

Kondüktör söylenmeye ara verdi ve bana dönerek alışıldık olduğu üzere *"Ve aleyküm selam"* dedi. *Size de selam olsun.* Yüzü allak bullak olmuştu ve gözleri de kızarmıştı ama bu görüntüsünün nedeni kızgınlığı değildi. Taranmamış saçları ve üniformasındaki kırışıklıklar yeni uyandığına işaret ediyordu. Konuşmasında, onu anlamayı çok zorlaştıran bir bezginlik vardı. Oradaki varlığımdan cesaret almıştı.

"Beyefendi" dedi açık ve anlaşılır bir Arapça konuşarak, "Burası bir gece kulübü değil. Burada çocuklar var. Burası bir gece kulübü değil."

Ne demek istediğine dair hiçbir fikrim yoktu.

Amerikalı adam omuzlarımı tuttu ve beni kendine doğru çevirdi. "Bu adama lütfen sadece uyuduğumuzu söyler misin?" Genç ve oldukça uzun boyluydu, büyük yeşil gözleri ve yüzüne düşen sarı saçları vardı; parmaklarıyla saçını sürekli arkaya doğru alıyordu. "Sadece uyuyorduk" diye tekrarladı, sözcükleri, sanki dudaklarını okuyormuşum gibi net bir şekilde söylüyordu. *"Comprendez-vous?"*

Tekrar kondüktöre döndüm ve çevirdim: "Uyuyorduk diyor."

Kondüktör öfkeliydi ve heyecanla konuşurken bir kez daha anlaşılmaz Berberi lehçesine döndü. Çılgınca elini kolunu hareket ettirmeye başladı, hareketleri ne kadar içten konuştuğunu göstermeye yönelikti. Uyuyan bir çifte bu kadar öfkelenmeyeceğini anlamalıydım. Sürekli çocukları olduğunu söylüyordu. Bir babaydı; bir *Müslüman'dı.* Daha başka şeyler de söyledi ama ben dinlemeyi bırakmıştım. Dikkatim kompartımanda bulunan diğer kişiye kaymıştı.

Set oluşturmak için özellikle önünde duran adamın tam arkasında oturuyordu: Öylesine bacaklarını üst üste atmıştı, elleri dizleri üzerinde birleşiyordu. Saçları dağılmıştı ve yanaklarından ateş çıkıyor gibiydi. Doğrudan bize bakmıyordu, bunun yerine olup biteni camdaki çarpık yansımamızdan izliyordu.

"Ona uyuduğumuzu söyledin mi?" diye sordu Amerikalı adam.

"Sana inandığını sanmıyorum" dedim.

İngilizce konuştuğumu duyunca şaşırmış olmakla birlikte, suçlamadan dolayı öylesine şoke olmuştu ki, konunun üstünde durmadı. "Bana inanmıyor mu? Harika. Peki ne yapacak, bizi taşlayarak öldürecek mi?"

"Malcolm!" diye bağırdı kadın; sesi belli ki istediğinden daha yüksek çıkmıştı. Uzandı ve adamı kolundan tutup yanına doğru çekti.

"Pekala" dedi Malcolm iç geçirerek. "Bizi rahat bırakmak için ne kadar istiyor, sorar mısın?" Gömleğinin ceplerinde ellerini gezdirdi ve bir tomar renkli banknot çıkardı. Paraları elinde sallamaya başlamasına fırsat vermeden, önüne geçtim ve kolumu kondüktörün omzuna koydum.

"Amerikalı üzgün olduğunu söylüyor" dedim. "Çok, çok üzgünmüş."

Kondüktörün kolundan tutup, onu nazikçe kapıya doğru yönlendirdim ama özrü kabul etmiyordu. Bir kez daha pasaportlarını vermelerini istedi. Tüm bunlar bana fazlaca teatral geldi. Belki de bu çifti uygunsuz bir hâlde yakalamıştı, ama öyle bir durumda da sert bir çıkışmadan fazlasının olacağı kesindi. Bu insanlar gençti, yabancıydı; Müslüman dünyada sosyal davranışların karmaşık yapısını anlamıyorlardı. Kondüktörün bunu anlamış olduğu kesin. Diğer yandan, kimseyi rahatsız ediyor gibi görünmeyen bu çiftten gerçekten rahatsızlık duyduğu ve rencide olduğu açıkça görülüyordu. Bir kez daha, bir baba olduğunu ve erdemli bir Müslüman olduğunu ısrarla söyledi. Onu onayladım ve Marakeş'e varıncaya kadar çiftin yanında kalmaya söz verdim.

"Allah razı olsun" dedim ve kapıyı çekip, tamamen açtım.

Kondüktör isteksizce elini göğsüne götürdü ve bana teşekkür etti. Sonra, tam koridora çıkmak üzereyken, tekrar kompartımana döndü ve oturmakta olan çifte doğru parmağını sallayarak "Hıristiyan!" diye bağırdı, İngilizce olarak; sesi küçümseme doluydu. Kapıyı kapattı ve koridorda söylenerek uzaklaştığını duyduk.

Bir an için kimse konuşmadı. Kapının yanında ayakta duruyordum; tren keskin bir virajı alırken bagaj rafına tutunuyordum. Gülerek "Ne garip bir laf etti" dedim.

"Adım Jennifer" dedi kız. "Bu kocam, Malcolm. Bize yardım ettiğiniz için teşekkür ederiz. İşler çığrından çıkabilirdi."

"Sanmam" dedim. "Eminim olup biteni şimdiden unutmuştur."

"Ama unutulacak gibi bir şey olmadı" dedi Malcolm.

"Tabii ki."

Birdenbire Malcolm sinirlendi. "Gerçek şu ki, trene bindiğimizden beri tepemizde geziniyor."

"Malcolm" diye fısıldadı Jennifer; adamın elini sıkıyordu. Göz göze gelmeye çalışıyordum ama o bana bakmıyordu. Malcolm öfkeden titriyordu.

"Bunu neden yapsın?" diye sordum.

"Onu duydun" dedi Malcolm, sesini yükselterek. Çünkü biz Hıristiyanız."

İrkildim. İstemsiz bir tepkiydi -kaşlarımı kaldırmıştımama Jennifer fark etti ve neredeyse özür dilercesine, "Biz misyoneriz. İncil'i öğretmek üzere Batı Sahra'ya doğru gidiyoruz" dedi.

Birden, kondüktörün bu çifti neden gölge gibi izlediğini, onları uygunsuz bir pozisyonda yakaladığı için neden kızgın olduğunu ve affetmeye yanaşmadığını anladım. Kompartımana girdiğimden beri ilk defa, bagaj rafında iki sırt çantası arasına sıkıştırılmış, küçük, açık bir kutu fark ettim. Kutu yeşil renkli, cep boyu, Arapça Yeni Ahit çevirileri ile doluydu. Üç ya da dört tanesi eksikti.

"Bir tane almak ister misiniz?" diye sordu Jennifer. "Dağıtıyoruz."



11 Eylül 2011 saldırılarından bu yana, Birleşik Devletler'de ve Avrupa'da âlimler, siyasetçiler ve vaizler, Batı'nın modern, aydınlanmış, demokratik toplumları ile Orta Doğu'nun eski ilkel, barbar, otokrat toplumları arasında, Samuel Huntington'ın artık yaygın biçimde kullanılan ifadesi ile bir "medeniyetler çatışması" yaşandığını ileri sürmektedir. Az sayıda da olsa, oldukça saygın bazı akademisyenler

tartışmayı, Müslüman dünyasında demokrasinin ortaya çıkamamasının nedeninin büyük ölçüde, bu kültürün özgürlükçülük, çoğulculuk, bireyselcilik ve insan hakları gibi aydınlanma değerleri ile uyum göstermeyen Müslüman kültürü olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmektedir. Bu nedenle, ideolojileri böylesine birbiri ile çelişen iki büyük medeniyetin, felakete varan boyutta bir çatışma yaşaması zaten an meselesiydi. Üstelik bu kaçınılmaz durum için sözde terörle savaştan daha iyi bir örnek olamaz.

Ancak, bu yanlış yönlendirilen ve bölücü söylemin hemen altında çok daha gizli kalmış ancak çok daha zarar verici bir duygu yatıyor: Bunun kültürel bir çatışma olmaktan çok, dinsel bir çatışma olduğu; bir "medeniyetler çatışmasının" değil, bir "tek tanrılı dinler çatışmasının" ortasında olduğumuz duygusu.

Tek tanrılı dinler çatışması mantalitesi, Birleşik Devletler'in Afganistan ve Irak'ta savaş başlatırken kullandığı, dinleri kutuplaştıran "iyi ile kötünün savaşı" söyleminde hissedilebilir. Ana akım medyada, Orta Doğu'ya ilişkin söylemin bir parçası hâline gelen, artan Müslümanlık karşıtı ifadelerde görülebilir. İslam'ın "batılı" değerler ile taban tabana zıt, geriye giden ve şiddet içeren bir din olarak sunulmasında ısrarlı davranan sağ ideolojilere sahip kişilerin köşe yazılarında okunabilir.

Elbette, İslamiyet'te de Hıristiyanlık karşıtı ve Yahudilik karşıtı propaganda az değildir. Hatta, kimi zaman Müslüman aleminde en ılımlı vaizlerin ya da siyasetçilerin bile "Haçlılar ve Yahudiler" hakkında komplo teorileri ileri sürmeye karşı koyamadıkları görülür; bu ifadeyle basitçe *onlar*; yani *biz* olmayan, yüzü olmayan, sömürgeci, Siyonist, emperyalist "öteki" demiş olurlar. Dolayısıyla, tek tanrılı dinler çatışması kesinlikle yeni bir fenomen değildir. Hatta, İslamiyet'in yayılmaya başladığı ilk günlerden itibaren, kanlı savaşlar ve Haçlı engizisyonu, sömürgeleşmenin trajik sonuçları ve İsrail/Filistin'de yaşanan şiddet

döngüsü, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki ilişkileri belirleyen düşmanlık, güvensizlik ve sıklıkla şiddete varan tahammülsüzlük, Batı tarihinin değişmez konuları arasında yer almıştır.

Ancak, son birkaç yılda, uluslararası çatışmaların kıyamet söylemi çerçevesinde ele alınması ve tüm taraflarda siyasi gündemin dinsel bir dile dayanması ile birlikte, geçmişteki yıkıcı din savaşlarını ateşleyen düşmanca ve cahilce kullanılan söylem ile Orta Doğu'da günümüzde yaşanan çatışmaları körükleyen söylem arasındaki rahatsız edici benzerliği görmezden gelmek imkânsız olmuştur. Güneyli Baptist Topluluğu eski başkanı, Peder Jerry Vines, Muhammed Peygamber için "cin çarpmış bir sübyancı" dediğinde, sözleri Muhammed'i İsa karşıtı ve İslamiyet'in yayılmasını da Kıyamet alâmeti olarak gören ortaçağ papazlarının sözlerine rahatsız edici biçimde benziyordu. Oklahoma'dan Cumhuriyetçi Senatör James Inhofe, ABD Kongresi'nde yaptığı konuşmasında, Orta Doğu'da süregelen çatışmaların siyasi ya da bölgesel savaşlar olmadığında, "Tanrı'nm sözlerinin doğru olup olmadığı tartışması" olduğunda ısrar ederken, bilerek ya da bilmeyerek, Haçlılar'm dilini konuşuyordu.

Tek tanrılı dinler çatışmasının, tek tanrılı dinlerin kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşünülebilir. Birden fazla tanrısı olan bir dinde insanı tanımlamak için çok sayıda mit kullanılırken, tek tanrısı olan bir din tek bir mite inanacaktır; sadece diğer tüm tanrıları reddetmekle kalmayacak, Tanrı'ya dair diğer tüm açıklamaları da reddedecektir. Eğer tek bir tanrı varsa, tek bir doğru olabilir ve bu da uzlaşmacı olmayan mutlakiyetler arasında kolayca kanlı çatışmalar çıkmasına yol açabilir. Misyonerlik faaliyetlerinin tüm dünyada yoksul kesime sağlık ve eğitim imkânı sunması takdire değer olsa da, Tanrı'ya giden tek bir doğru yol olduğu ve diğer tüm yolların günaha ve lanetlenmeye çıkacağı inancına dayanır.

Marakeş yolunda ilerlerken keşfettiğim üzere, Malcolm ve Jennifer, Hıristiyan misyonerler arasında, daha çok Müslüman alemine odaklanmaya başlayan, hızla büyüyen bir hareketin parçasıydı. Avrupa'nın felakete yol açan "medeniyet getirme misyonunun" İslam karşıtı bir "Hıristiyanlaştırma misyonu" ile el ele ilerlediği sömürgeci davranışının akıllardan silinmeyen anıları nedeniyle, Hıristiyan misyonerler Müslüman ülkelerde genellikle hoş karşılanmadığından, bazı misyonerlik kurumları Müslüman dünyasına açılan misyonerlerine "kılık değiştirerek" gitmeyi, Müslüman kimliği almayı, Müslüman kıyafetleri (başörtüsü dahil) kullanmayı, hatta Müslümanlar gibi oruç tutup, namaz kılmayı öğretmektedir. Aynı zamanda, Birleşik Devletler hükümeti, çok sayıda Hıristiyan örgütünü, iki savaşın da başlangıcında Irak ve Afganistan'da altyapı inşaatları konusunda aktif rol oynamaya yönlendirmiş, bu ülkelerin işgâl hareketini Müslüman dünyasına karşı yeni bir Haçlı seferi olarak göstermek isteyenlere koz vermişti. Buna bir de, Müslüman dünyasında pek çok kişinin, Birleşik Devletler ile İsrail arasında genel olarak Müslümanlar'ın çıkarları, özel olarak da Filistinliler'in hakları konusunda gizli bir işbirliği bulunduğu algısını eklerseniz, Müslümanlar'ın Batı'ya karşı duyduğu kızgınlık ve şüphenin, felakete varan sonuçlar doğuracak şekilde artmış olmasını anlamak mümkündür.

Dini dogma ile siyasi ideolojilerin kolayca birbirine geçtiği düşünüldüğünde, modern dünyaya kök salmış olan tek tanrılı dinler çatışması mantalitesinin nasıl üstesinden gelebiliriz? Eğitim ve hoşgörünün gerekli olduğu açık. Ancak en çok ihtiyaç olan komşumuzun dinine daha fazla saygı göstermekten çok, dinin daha iyi anlaşılmasıdır.

Dinin, inanç olmadığını anlamak gerekli. Din inancın *hikâyesidir*. Bir inanca sahip topluluğun İlahi Varlık ile karşı karşıya geldikleri esrarlı anları birbirleri ile paylaşabileceği ortak bir dil sunan sembol ve benzetmeler (ya da ritü-

el ve mitler diyelim) içeren kurumsallaşmış bir sistemdir. Din gerçek anlamda tarihle değil, kutsal tarihle ilgilenir; kutsal tarih ise zaman içerisinde bir nehir gibi akmaz. Kutsal tarih daha çok, kökleri ilkel çağlara uzanan ve dalları da zaman ve mekân sınırlarına fazla bir özen göstermeden gerçek tarihe girip çıkan kutsal bir ağaca benzer. Aslında, tam da kutsal tarih ile gerçek tarihin bir araya geldiği anlarda dinler doğar. Gizemli ve tanımlanması zor olan ve tüm kategorize etme çabalarının dışında kalan inanç, dinin boğumlu dallarına takıldığında, tek tanrılı dinlerin çatışması söz konusu olur.



O hâlde bu, İslamiyet'in *hikâyesidir.* İlk Müslümanlar'ın hafızalarına kazman ve Muhammed Peygamber'in ilk biyografilerini yazan İbni İshak (ölümü 768), İbni Hişam (ölümü 833), el-Belazuri (ölümü 892) ve el-Taberi (İmam Taberi) (ölümü 922) tarafından kayda alınan bir hikâyedir. Bu hikâyenin merkezinde Şanlı Kur'an, Muhammed'in Mekke ve Medine'de yirmi üç yıllık bir süre zarfında aldığı ilâhi vahiyler yer alır. Daha sonra yapacağımız açıklamalarla netlik kazanacak olan nedenlerle, Kur'an bize Muhammed'in hayatı hakkında çok az bilgi verse de (hatta, Muhammed'den çok az bahsedilir), Müslümanlar'ın inancının doğduğu dönemdeki, yani inancın dine ve dinin de bir kuruma dönüşmesinden önceki ideolojisini ortaya koymak açısından değerlidir.

Yine de, Kur'an ve Peygamber'e dair sözlü anlatımlar ne kadar vazgeçilmez ve ne kadar tarihsel olursa olsun, bunların temelinin *mitolojiye* dayandığı gerçeğini unutmamamız gerekir. Aslen sadece doğaüstü hikâyeleri ifade eden *mit* sözcüğünün, gerçek dışı ile eş anlamlı olarak değerlendirilir hâle gelmesi fenadır, çünkü aslında mitler her zaman doğrudur. Doğaları itibariyle, mitler hem meşru,

hem de güvenilirdir. Aktardıkları gerçeklerin ne olduğu tarihsel etkenler ile fazla ilişkili değildir. Musa'nın gerçekten Kızıldeniz'i ikiye ayırıp ayırmadığını ya da İsa'nın Lazarus'u gerçekten diriltip diriltmediğini ya da Allah'ın sözlerinin gerçekten Muhammed'in ağzından dökülüp dökülmediğini sormak, alâkasız sorular sormaktır. Bir din ve bu dinin mitolojisi ile ilgili önemli olan tek soru "Bu hikâyeler ne anlama geliyor?" olacaktır.

Dünyadaki büyük dinlerin hiçbirinde, hiçbir müjdeci tarihsel olaylara dair kişisel gözlemlerini kaydetme kaygısında olmazdı. Hatta, hiçbir gözlemlerini kayıt altına almazlardı! Bunun yerine, toplumlarının mitlerine ve ritüellerine bir yapı ve anlam kazandırmak, gelecek nesillere ortak bir kimlik, ortak bir arzu, ortak bir *hikâye* sunmak üzere, olayları *yorumluyorlardı.* Sonuçta, tanım itibariyle din bir yorumdur; ve yine tanım itibariyle, tüm yorumlar geçerlidir. Ancak, bazı yorumlar diğerlerinden daha makûl olur. Ve Yahudi felsefeci ve gizemci Musa İbni Meymun'un yıllar önce ifade ettiği gibi, neyin olası olduğunu ve neyin olmadığını belirleyen hayal gücü değil, mantıktır.

Akademisyenler belli bir dini söylenceye makûl bir yorum getirmek için o dinin mitleri ile o mitlerin ortaya çıktığı ruhsal ve siyasi ortama dair bilinenleri birleştirirler. Kur'an'a ve Muhammed hakkındaki sözlü aktarımlara, Muhammed'in doğduğu ve mesajını oluşturduğu kültürel ortam konusundaki bilgilerimiz ışığında baktığımızda, İslam'ın köklerine ve gelişimine dair kurgulamamız daha akla yakın olacaktır. Bu kolay bir iş değil, ancak Muhammed'in, Ernest Renan'ın ifadesiyle "tarihin gözü önünde" yaşamış ve (ona karşı çıkan Hıristiyan ve Yahudiler hiç hoşlanmasalar da) son derece başarılı olmuş bir peygamber olarak ölmüş olması, bu işi kısmen kolaylaştırmaktadır.

İslamiyet'in altıncı ve yedinci yüzyılda Arabistan'daki yükselişine dair makûl bir yorum oluşturulduğunda, Muhammed'in ahlâki sorumluluk ve sosyal eşitlikçilik üzerine

kurulu devrimci mesajının, zaman içerisinde, kendisinden sonra gelenler tarafından birbiri ile rakip, katı yasacılık ve uzlaşmaz tutuculuk ideolojileri olarak nasıl yorumlandığını ve Müslüman topluluğunu fraksiyonlara ayırdığını ve ana akım ya da *Sünni* İslam ile bunun iki büyük alt kolu *Şiilik ve Sufilik* arasındaki uçurumun genişlemesine neden olduğunu görmek mümkün olacaktır. Ortak bir kutsal tarihi paylaşsalar da, bu iki grup kutsal metne dair kendi yorumlarını, teoloji ve yasa konusunda kendi fikirlerini ve kendi inanç toplumlarını oluşturmaya çabalamaktadır. Bu grupların her biri, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yaşanan sömürgecilik deneyimine farklı tepkiler vermiştir. Aslında bu deneyim, Müslüman toplumun tamamını, modern toplumda inancın rolünü yeniden değerlendirmeye zorlamıştır. Bazı Müslümanlar, Batı'nın laik demokrasi nosyonuna İslami alternatifler geliştirerek, kendine has bir İslami Aydınlanma yaratmak için uğraşırken, bazıları da Batı'nın kültürel ideallerinden kopma ve toplumun tamamen "İslamileştirilmesi" taraftarı olmuştur. Yirminci yüzyılda, sömürgeciliğin sona ermesi ve İslam devleti kavramının doğması ile, bu iki grup, İslam aleminde gerçek bir İslami demokrasi kurma olasılığı üzerine süregelen tartışmalar karşısında, kendi argümanlarını geliştirmişlerdir. Ancak, göreceğimiz üzere, İslam ve demokrasi üzerine yapılan tartışmaların merkezinde çok daha önemli bir iç çatışma yer alır: Müslüman dünyanın büyük bölümünde başlamış olan 'İslami Reformu kim tanımlayacak' tartışması.

Hıristiyanlık'ta reform korkunç bir süreçti ancak genellikle anlatıldığı gibi, reformcu Protestanlık ile uzlaşmaz Katoliklik arasında bir çatışma değildi. Aslında, Hıristiyanlık'ta reform, inancın geleceğine dair bir tartışmaydı—Avrupa'yı yüz yıldan uzun bir süre perişan eden ve savaşa sürükleyen, vahşi ve kanlı bir tartışma.

Şu ana kadar, İslamiyet'te reform da daha farklı gelişmedi. Batı dünyasının büyük bölümü için, 11 Eylül 2001,

İslam ile Batı arasında dünya çapında bir mücadelenin başlangıcına, medeniyetler çatışmasının mutlak biçimde açığa çıkmasına işaret ediyordu. Ancak İslamiyet açısından bakılacak olursa, New York ve Washington'da gerçekleşen saldırılar, dini değerleri ile modern dünyanın gerçeklerini buluşturmak için çabalayan Müslümanlar ile modernizm ve reforma tepki gösteren ve inançlarının "temel ilkelerine" kimi zaman fanatizme varacak biçimde dönen Müslümanlar arasında süregelen bir çatışmanın parçasıydı.

Bu kitap sadece İslam'ın kökenlerinin ve gelişiminin eleştirel gözle incelenmesinden ibaret değildir; muhteşem ancak yanlış anlaşılmış bir inancın geleceğini tanımlamak üzere Müslümanlar arasında yaşanan çatışmanın anlatımından ibaret de değildir. Bu kitap, her şeyin ötesinde, bir reform argümanıdır. Bunun döneklik olduğunu söyleyecek kimseler olabilir, ama sorun değil. Kimse Tanrı adına konuşamaz-peygamberler bile (onlar Tanrı *hakkında* konuşurlar). Bunun bir çeşit özür olduğunu söyleyecek kimseler olabilir, ama bu hiç de kötü bir şey değil. Özür bir savunmadır ve insanın inancını özellikle de bilgisizlik ve nefrete karşı savunmasından ve dolayısıyla o inancın hikâyesinin şekillendirilmesine yardımcı olmasından daha üstün bir görev yoktur; o hikâye ki, on dört yüzyıl önce, MS altıncı yüzyılın sonunda, Muhammed bin Abdullah bin Abdulmuttalip'in, Peygamber ve Allah'ın Elçisi'nin doğduğu yerde, kutsal Mekke şehrinde başlamıştır. Allah ona salat ve selam etsin (Sallalahu aleyhi ve sellem).

YAZARIN NOTU



Aksi belirtilmedikçe, kitapta yer alan tüm Kur'an çevirileri bana aittir.

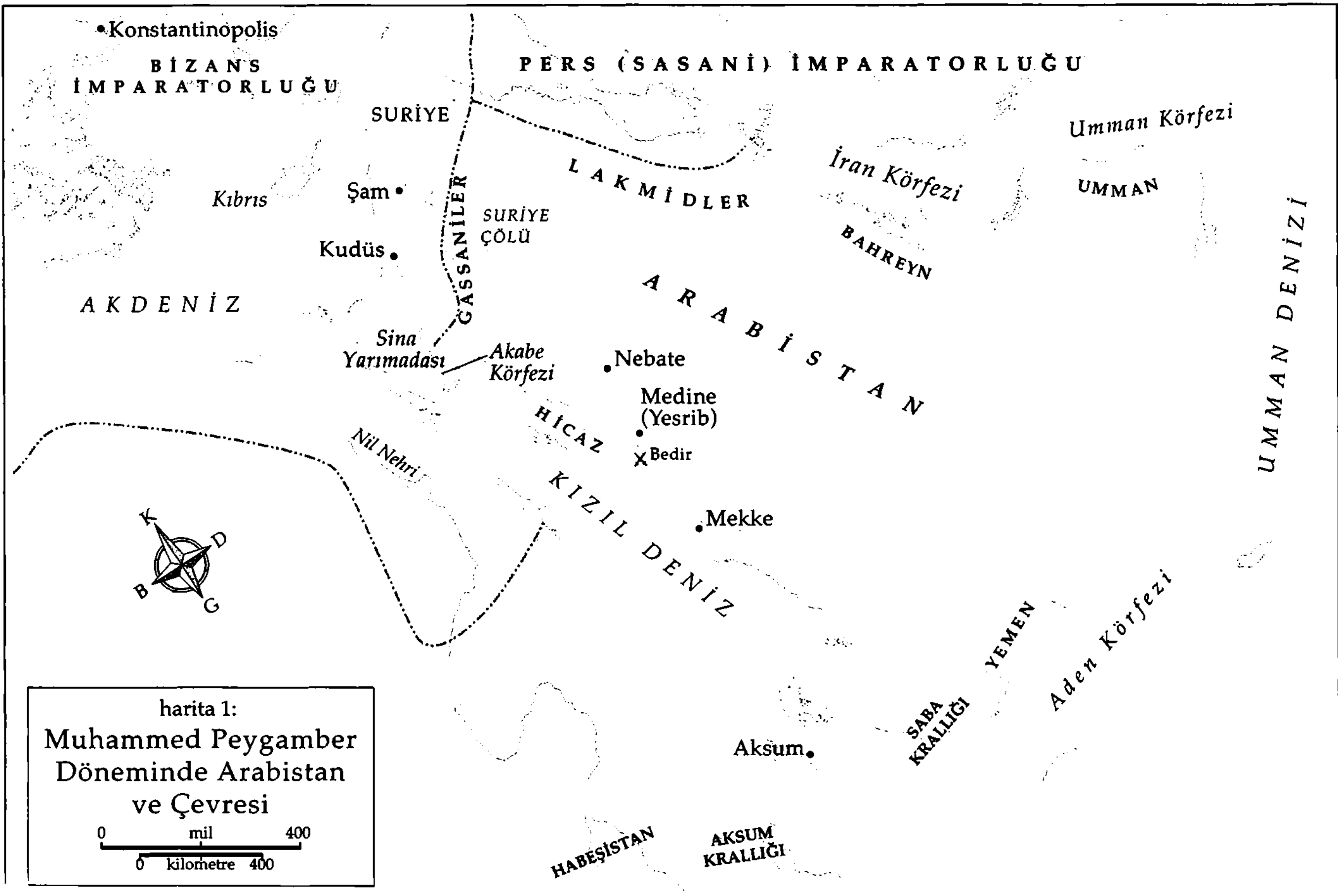
Önemli Olaylar Kronolojisi

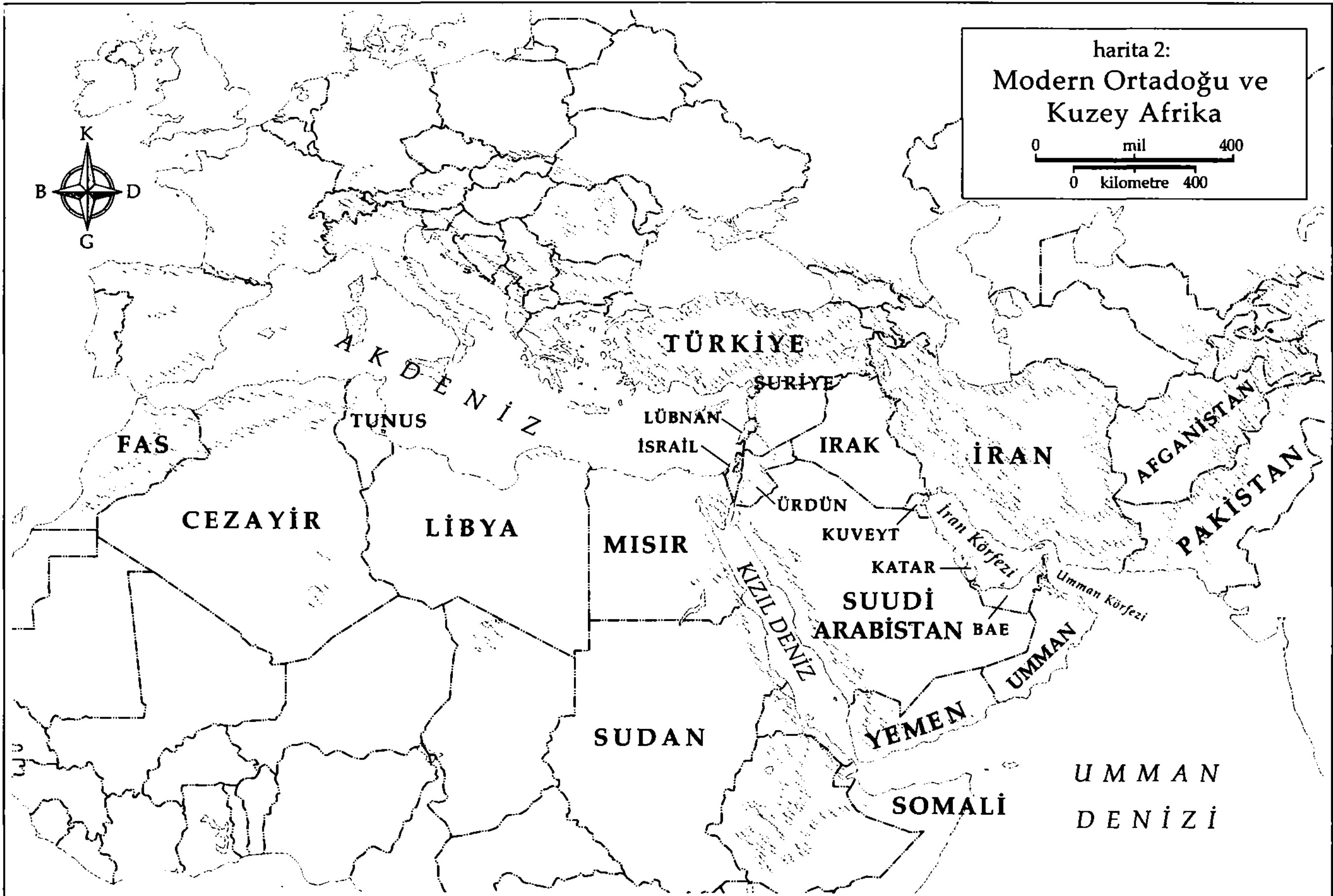


570	Peygamber Muhammed'in doğumu
610	Muhammed'e Hira Dağı'nda ilk vahyin inmesi
622	Müslümanlar'm Yesrib'e (daha sonra Medine olarak adlandırılacak) göçü (*Hicret*)
624	Mekke ve Kureyş'e karşı Bedir Savaşı
625	Uhud Savaşı
627	Hendek Savaşı
628	Medine ve Mekke arasında Hudeybiye Antlaşması
630	Muhammed'in Kureyş karşısındaki zaferi ve Müslümanlar'ın Mekke'ye yerleşmesi
632	Muhammed'in ölümü
632-634	Halife Ebu Bekir
634-644	Halife Ömer Bin Hattab
644-656	Halife Osman Bin Affan
656-661	Halife Ali Bin Ebu Talib, Şiilik mezhebinin ilk imamı
661-750	Emevi Hanedanı
680	Peygamber'in torunu Hüseyin Bin Ali'nin Kerbela'da öldürülmesi
750-850	Abbasi Hanedanı
756	Son Emevi prensi, Abdürrahman'ın İspanya'da Halifelik kurması
874	On İkinci İmam ya da *Mehdi'nin* saklanması (gabya)
934-1062	Buyidiler'in Batı İran, Irak ve Mezopotamya hakimiyeti

969-1171	Fatimiler'in Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye hakimiyeti
977-1186	Gazneliler'in Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan hakimiyeti
1095	Papa II. Urban tarafından Haçlı Seferleri'nin başlatılması
1250-1517	Memlükler'in Mısır ve Suriye hakimiyeti
1281-1924	Osmanlı İmparatorluğu
1501-1725	Safevi Hanedanlığı'nın İran hakimiyeti
1526-1858	Mugal Hanedanı'nın Hindistan hakimiyeti
1857	İngiltere'ye karşı Hint Ayaklanması
1924	Laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve Osmanlı Halifeliği'nin sona ermesi
1925	İran'da Pehlevi Hanedanı'nın başlaması
1928	Mısır'da Hasan El-Benna tarafından Müslüman Kardeşler Örgütü'nün kurulması
1932	Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulması
1947	Pakistan'da ilk İslam devletinin kurulması
1948	İsrail Devleti'nin kurulması
1952	Mısır'da Cemal Abdül Nasır liderliğinde Özgür Subaylar ayaklanması
1979	Sovyetlerin Afganistan'ı işgâli
1980	İran Rehine Krizi
1987	İlk İntifada, ya da Filistin Ayaklanması
1988	Hamas'ın kurulması
1989	Sovyet ordusunun Afganistan'dan çekilmesi
1991	Körfez Savaşı; El Kaide'nin kurulması
1992	Cezayir İç Savaşı
2000	İsrail/Filistin'de İkinci İntifada
2001	New York ve Washington'a El Kaide saldırıları düzenlenmesi

2003	Irak'ın ABD önderliğinde işgâl edilmesi
2006	Filistin'de Hamas'ın seçimleri kazanması
2008	İsrail'in Gazze'yi işgâli
2009	İran'da Yeşil Hareket protestoları
2010	Irak'ta ABD muharebe görevinin resmî olarak sona ermesi
2011	Kuzey Afrika'da demokratik protestoların yaşanması
2011	Usame bin Ladin'in Pakistan'da öldürülmesi


Konstantinopolis
BİZANS İMPARATORLUĞU
PERS (SASANİ) İMPARATORLUĞU
SURİYE
GASSANİLER
LAKMİDLER
Umman Körfezi
İran Körfezi
UMMAN
BAHREYN
Kıbrıs
Şam
SURİYE ÇÖLÜ
Kudüs
AKDENİZ
ARABİSTAN
UMMAN DENİZİ
Sina Yarımadası
Akabe Körfezi
Nebate
Medine (Yesrib)
HİCAZ
Bedir
Nil Nehri
KIZIL DENİZ
Mekke
K
D
B
G
Aden Körfezi
YEMEN
SABA KRALLIĞI
Aksum
HABEŞİSTAN
AKSUM KRALLIĞI
harita 1:
Muhammed Peygamber Döneminde Arabistan ve Çevresi
0 mil 400
0 kilometre 400


harita 2:
Modern Ortadoğu ve
Kuzey Afrika
0 mil 400
0 kilometre 400
K
B
D
G
AKDENİZ
TÜRKİYE
SURİYE
LÜBNAN
İSRAİL
IRAK
İRAN
AFGANİSTAN
PAKİSTAN
ÜRDÜN
KUVEYT
İran Körfezi
KATAR
SUUDİ
ARABİSTAN
BAE
Umman Körfezi
UMMAN
YEMEN
KIZIL DENİZ
FAS
TUNUS
CEZAYİR
LİBYA
MISIR
SUDAN
SOMALİ
UMMAN
DENİZİ

1. Çöldeki Mabet

İSLAM ÖNCESİ ARABİSTAN

Arabistan. MS Altıncı Yüzyıl.
Dört tarafında Arap çölünün çıplak dağları ile çevrili, kurak Mekke havzasında pagan Araplar'ın *Kabe*: Küp adını verdikleri küçük, sınıflandırılamayan bir mabet bulunur. Kabe harç kullanılmadan, taşlarla yapılmış ve kuma gömülmüş alçak, çatısız bir yapıdır. Dört duvarı —öylesine alçaktır ki, söylenene göre bir oğlak bile üzerinden atlayabilir— mor ve kırmızı renklere boyanmış kumaş şeritleri ile sarılmıştır. Taban kısmında, gri renkli taşa iki küçük kapı oyulmuştur, buradan mabedin içine girilir. Burada, mabedin son derece kalabalık olan iç kısmında, İslam öncesi Arabistan'ın tanrıları bulunur: Suriye ay tanrısı Hubel; Mısırlılar'ın İsis ve Yunanlar'ın da Afrodit olarak tanıdıkları güçlü tanrıça el-Uzza; Nebati yazı ve kehanet tanrısı el-Kutba; Hıristiyanlar'ın bedenlenmiş tanrısı İsa ve onun kutsal annesi Meryem.

Kabe'nin içinde ve çevresinde toplamda üç yüz altmış put bulunduğu söylenir, bunlar Arap Yarımadası'nda tapınılan tüm tanrıları temsil eder. Kutsal aylarda, çöl panayırları ve büyük pazarlar Mekke şehrini kuşattığında, yarımadanın her yerinden gelen hacılar kabile ilahlarını ziyaret etmek için bu çorak topraklara gelir. Tapınırken şarkılar söyler ve tanrıların önünde dans ederler; kurban sunar ve sağlık için dua ederler. Sonra, kökeni bilinmeyen,

dikkat çekici bir ritüel uygulayan hacılar gruplar hâlinde toplanır ve Kabe'nin etrafında yedi kez dönerler, bazıları mabedin her bir köşesini öpmek için duraklasa da, bedenlerden oluşan akıntıya kapılır ve sürüklenirler.

Kabe'nin etrafında toplanan pagan Araplar bu mabedin ilk insan Adem tarafından yapıldığına inanır. Adem'in inşa ettiği yapının Büyük Tufan'da yıkıldığına ve Nuh tarafından yeniden inşa edildiğine inanırlar. Nuh'tan sonraki nesiller boyunca Kabe'nin unutulduğuna ve İbrahim'in, karısı Sare'nin isteği ile bu çöle terk edilmiş olan ilk oğlu İsmail'i ve cariyesi Hacer'i ziyareti sırasında yeniden keşfedildiğine inanırlar. Ve tam bu noktada, İbrahim'in İsmail'i neredeyse kurban edeceğine, ancak tıpkı küçük kardeşi İshak gibi, onun da büyük bir ulusun atası olacağının ve mirasçılarının bu kumlu Mekke vadisini tıpkı bir çöl fırtınası gibi ayağa kaldıracağının haber verilmesi ile engellendiğine inanırlar.

Bunlar elbette sadece *Kabe'nin* ne anlama geldiğini açıklamaya yarayan hikâyelerdir, gerçekte nereden geldiğini değil. Gerçek şu ki, kimse Kabe'yi kimin inşa ettiğini ve ne kadar zamandır orada olduğunu bilmiyor. Hatta bu bölgenin mukaddes olmasının asıl nedeni bu mabet bile olmayabilir. Kabe'nin yakınında *ZemZem* adı verilen, bereketli yeraltı suları ile beslenen bir kuyu bulunur, söylencelerde bu kuyunun Hacer ve İsmail'i beslemek üzere burada olduğu aktarılır. Çölün ortasındaki bir kuyunun, Arabistan'ın göçebe Bedevi kabileleri için nasıl kutsal bir yere dönüştüğünü anlamak için hayal gücünü fazlaca zorlamaya gerek yok. Kabe bundan yıllar sonra inşa edilmiş olabilir ve amacı bir tür Arap tapınağı olmaktan çok, ZemZem etrafında gelişen ritüellerde kullanılan kutsal nesnelerin saklanması için güvenli bir yer sunmak olabilir. Aslında, Kabe ile ilgili en eski söylencelerde, duvarların iç kısmında, kuma kazılmış bir çukur olduğundan, bu çukurdaki "hazinelerin" (ritüel nesnelerinin) bir yılan tarafından korunduğundan bahsedilir.

Orijinal mabedin antik dönem Arapları için kozmolojik öneme sahip olması da olasıdır. Kabe'de bulunan putların büyük bölümünün gezegenler ve yıldızlar ile ilintili olmasına ek olarak, toplamda üç yüz altmış put olduğu efsanesi de astral çağrışımlar yaratmaktadır. Kabe etrafında yedi kez dönülmesi - Arapçadaki ifadesi *tavaf* olup, yıllık *Hac* ibadetinin temel ritüeli olmaya devam etmektedir - göksel varlıkların hareketini taklit etme amacı taşıyor olabilir. Sonuçta, tapınak ve mabetlerin tüm yaratılışın başladığı kozmik dağın dünyadaki kopyaları olduğuna dair antik dönem insanlarında ortak olan bir inanış vardır. Kabe de, tıpkı Mısır'daki Piramitler ve Kudüs'teki Tapmak gibi *axis mundi (yerin ekseni)* ya da kimi zaman kullanılan ifadeyle "göbek noktası" olarak inşa edilmiş olabilir; etrafında tüm evrenin döndüğü kutsal bir yer, dünya ile cennet kubbesinin arasındaki bağlantı. Bu da, bir zamanlar, antik dönem Arapları'nın "dünyanın göbeği" olarak adlandırdıkları bir çivinin Kabe zeminine çakılı olmasını açıklar. Söylencelere göre, antik dönemde hacılar kimi zaman mabedin içine girer, kıyafetlerini yırtar ve göbek deliklerini bu çivinin üstüne yerleştirir, böylece kozmos ile bir olurlardı.

Yazık ki, Kabe hakkındaki pek çok şey gibi, kökeni de sadece spekülasyondan ibarettir. Akademisyenlerin belli bir ölçüde emin olarak söyleyebildikleri tek şey, MS altıncı yüzyıla gelindiğinde, çamur ve taştan yapılmış bu küçük mabedin İslam Öncesi Arabistan'ın din merkezi hâline geldiğidir: bu ilgi çekici ancak yanlış tanımlanan paganizm dönemine Müslümanlar *Cahiliye* devri - "Cehalet Dönemi" adını verir.



Geleneksel olarak, Cahiliye devri Müslümanlar tarafından ahlâki bozukluk ve dini anlaşmazlıkların olduğu bir dönem olarak tanımlanır: İsmailoğulları'nın gerçek tek Tan-

rı'ya olan inançlarını terk ettikleri ve Arap Yarımadası'nı putperest karanlığa terk ettikleri bir dönem. Ancak o zaman, tıpkı şafağın söküşü gibi, yedinci yüzyılın başında Mekke'de Muhammed Peygamber ortaya çıkar, mutlak tek tanrılılık ve katı ahlâkçılık mesajı verir. Tanrı'dan aldığı mucizevi vahiyler aracılığıyla, Muhammed Araplar arasında paganizme son verir ve "Cehalet Dönemi" yerini evrensel İslam dinine bırakır.

Gerçekte, İslam öncesi Arap topluluğunun din deneyimi söylencelerde belirtilenden çok daha karmaşıktır. İslam'ın ortaya çıkışından önce Arap Yarımadası'nda paganizmin hakim olduğu doğrudur. Ancak "paganizm", geleneğin dışında kalan kişiler tarafından, gerçekte neredeyse sınırsız çeşitlilikte olan inanç ve uygulamaları kategorize etmek için yaratılmış, bir bakıma anlamsız ve geniş kapsamlı, aşağılayıcı bir terimdir. *Paganus* kelimesi "kaba köylü" ya da "görgüsüz" anlamına gelir ve başlangıçta Hıristiyanlar tarafından kendilerininkinden başka herhangi bir dine inanan herkesi ifade etmek üzere, hakaret niteliğinde kullanılmıştır. Bazı açılardan, bu uygun bir tanımlama olabilir. Çünkü Hıristiyanlık'tan farklı olarak, paganizm bütünleşik bir inanç ve ibadetler sistemi olmaktan çok dini bir *perspektiftir,* çok çeşitli etkilere ve yorumlamalara açıktır. Her zaman olmamakla birlikte, çoğunlukla çok tanrılı olan paganizm evrensellik ya da ahlâki mutlakiyet için uğraşmaz. Pagan amentüsü ya da pagan nizamı diye bir şey yoktur. "Ortodoks paganlık" ya da "heterodoks paganlık" olarak adlandırılabilecek bir şey bulunmaz.

Üstelik, İslam öncesi Arabistan'da din deneyiminden bahsederken, Arap çöllerinde dolaşan göçebe Bedeviler ile, Mekke gibi önemli nüfusun barındığı merkezlerde yaşayan yerleşik kabileler arasında ayrım yapmak da önemlidir. Altıncı yüzyıl Arabistanı'nda Bedevi paganizmi, tapınakçılıktan (fetişizm), totemciliğe ve manizme (ata kültleri) kadar çeşitli inanç ve ibadetleri içeriyor olabilir

ancak özellikle ölümden sonraki yaşam gibi konular ile ilgili daha metafizik sorular ile Arabistan'ın daha büyük, yerleşik kabileleri kadar ilgili değildirler. Bu, Bedeviler'in ilkel bir putperestlikten fazlasını uygulamadıkları anlamına gelmez. Aksine, İslam öncesi Arabistan'da yaşayan Bedeviler'in zengin ve çeşitli dini geleneğe sahip olduğuna inanmak için yeterli neden var. Ancak, göçebe yaşam tarzı en acil sorunları ele alan bir din gerektirir: Hangi tanrı bizi suya götürür? Hangi tanrı hastalıklarımızı iyileştirir?

Buna karşılık, Arabistan'daki yerleşik kabileler arasındaki paganizm, daha eski ve daha basit bir görünüme sahipken, gelişmiş ve karmaşık bir neo-animizm şeklini almıştır, bu şekilde yaratıcı tanrı ile yaratılanlar arasında duran ilâhi ve yarı ilâhi aracılar ortaya koymuştur. Bu yaratıcı tanrının adı *Allah'tır,* bu aslında tam bir isim değildir, sadece "Tanrı" anlamına gelen *al-ilah* kelimesinin değişikliğe uğraması ile ortaya çıkmıştır. Tıpkı Yunan dengi Zeus gibi, Allah da aslında antik çağda yağmur / gök ilahıydı ve İslam öncesi Araplar'ın en yüce tanrısı konumuna yükselmişti. Güvenilecek güçlü bir ilah olsa da, Allah'ın Arap tapınağındaki üstün konumu, çoğu Büyük Tanrı gibi, sıradan insanların dualarının ötesinde olması anlamına geliyordu. Ancak çok büyük tehlikenin yaşandığı zamanlarda insanlar onu rahatsız etmeye cüret edebilirdi. Aksi hâlde, Allah'ın aracısı konumunda olan daha küçük, daha erişilebilir tanrılara başvurmak çok daha uygundu; küçük tanrıların en güçlü olanları onun üç kızı, El-Lat ("tanrıça"), El-Uzza ("Kudretli"), ve El-Menat'tı (kader tanrıçası, ismi büyük olasılıkla İbranice *mana* kelimesinden türetilmiştir, anlamı "kısım" ya da "pay"dır). Bu ilâhi aracılar sadece Kabe'de temsil edilmiyordu, Arap Yarımadası'nın farklı yerlerinde kendi mabetleri de vardı: El-Lat, Taif şehrinde; El-Uzza Nakhlah'da ve El-Menat Kudaya'da bulunuyordu. Araplar yağmura ihtiyaç duyduklarında, çocukları hasta olduğunda, savaşa gittiklerinde ya da Batı'da *"genie"*

olarak bilinen ve Arap mitolojisinde peri konumunda olan *Cinlerin*, o zeki, görülmez ve günahkâr varlıkların mekânı olan tehlikeli çölde seyahat edecekleri zaman onlara dua ederdi.

İslam öncesi Arabistan'da rahipler ve pagan kutsal metinleri yoktu, ancak bu tanrıların sessiz kaldığı anlamına gelmez. Kendilerini, *Kâhinler* olarak bilinen bir grup kült görevlisinin vecde gelerek aktardıkları sözleri ile düzenli olarak ifade ederlerdi. Kâhinler temel olarak falcılık işlevi gören şairlerdi ve belli bir ücret karşılığında transa geçer ve kafiyeli beyitler ile ilâhi mesajları aktarırlardı. İslam öncesi toplumda şairlerin; ozan, kabile tarihçisi, sosyal yorumcular, ahlâk felsefesi yayan kişiler ve kimi zaman da adaletin uygulayıcıları olarak önemli bir rolleri vardı. Ancak Kâhinler şairlerle karşılaştırıldığında daha ruhani bir işlev görüyorlardı. Tüm sosyal ve ekonomik sınıflardan olabilen ve aralarında kadınların da bulunduğu Kâhinler rüya yorumu yapar, suçları çözer, kaybolan hayvanları bulur, anlaşmazlıkları çözümler ve etiğe dair açıklamalarda bulunurdu. Ancak, Delfi'deki benzerleri olan Pythia gibi, Kâhinler'in görüleri muğlak ve özellikle belirsiz olurdu; tanrıların ne demek istediklerini anlamak dua sahiplerinin sorumluluğundaydı.

İnsanlar ile ilahlar arasındaki bağlantı olarak görülmekle birlikte, Kâhinler tanrılar ile doğrudan iletişim kurmuyor, onlarla, daha çok Cahiliye dönemi din anlayışının ayrılmaz parçası olan cinler ve diğer ruhlar aracılığıyla bağlantı kuruyorlardı. Böyleyken bile, Kâhinler'in, aslına bakılırsa herhangi birinin, Allah'a erişmesi söz konusu değildi. Aslında, cenneti ve dünyayı yaratmış olan tanrı, insanları kendi suretinde yaratmış olan tanrı, Kabe'de bir put ile temsil edilmeyen tek tanrıydı. "Tanrıların Kralı" ve "Tapınağın Efendisi" olarak anılsa da, Allah Kabe'deki temel ilah değildi. Bu onur, İslam'dan yüzlerce yıl önce Mekke'ye getirilmiş olan Suriye Tanrısı Hubel'e aitti. Allah'ın

İslam öncesi Arabistan'daki rolü minimal olmakla birlikte, Arap tapınağındaki üstün konumu, Arap Yarımadası'ndaki paganizmin ne kadar geliştiğini ve basit animist* (canlıcı) kökenlerinden ne kadar uzaklaştığını gösteren açık bir işarettir. Bu gelişimin belki de en çarpıcı örneği, söylenceye göre, pagan hacıların Kabe'ye yaklaşırken söyledikleri bir ayin ilâhisinde** görülebilir:

Buyruğundayım, ya Allah, buyruğundayım.

Ortağın yoktur senin,

Yalnızca tek ortağın var.

O da senin, nesi varsa senin

Müslümanlık'taki "Allah'tan başka ilah yoktur" inancına açık bir benzerlik gösteren bu dikkat çekici beyan, Alman dilbilimci Max Müller'in *henoteizm* olarak adlandırdığı, tek bir Büyük Tanrı'ya iman etme ancak diğer, daha küçük tanrıların varlığını reddetmeme şeklindeki inancın, İslam öncesi Arabistan'daki ilk izlerini ortaya koyabilir. Arabistan'da henoteizme işaret eden en eski kanıtlar MÖ ikinci yüzyılda, günümüzde Yemen olan bölge yakınlarında yaşayan ve *Du Semavi,* "Cennetin Tanrısı" olarak adlandırdıkları bir Büyük Tanrı'ya tapan Emir Kabilesi'nde görülebilir. Emir Kabilesi'nin dinine dair ayrıntılar zaman içerisinde kaybolmuş olmakla birlikte, çoğu akademisyen, MS altıncı yüzyıla gelindiğinde yerleşik Araplar'ın büyük bir bölümünün standart inancının henoteizm olduğuna, Büyük Tanrı olarak Allah'ı kabul etmenin yanında, onun Yahudi Tanrısı Yahve ile aynı tanrı olduğunu iddia ettiklerine inanmaktadır. Arap Yarımadası'nda Yahudi varlığı, teoride, bin yıl önce gerçekleşen Babil Sürgünü'ne dayan-

* Animizm ya da canlıcılık, canlı ve cansız bütün doğanın ruhlu olduğu ve ruhlarla yönetildiği inancıdır. ç.n.

** Telbiye. ç.n.

dırılabilir, ancak MS 70'te Kudüs'teki Tapınak'ın Roma tarafından yıkılmasından sonra ve yine MS 132'de mesihlik iddiasındaki Simun Bar Kokhba ayaklanmasından sonra göçler gerçekleşmiş olabilir. En önemlisi, Yahudiler, kültür ve gelenekleri İslam öncesi Arabistan'ın sosyal ve dinsel ortamına tam anlamıyla entegre olmuş, güçlü ve oldukça etki sahibi bir diasporadır. İster din değiştirmiş Araplar olsun, ister Filistin'den göç edenler olsun, Yahudiler Arap toplumunun her kademesinde yer alıyordu. Yarımadanın her yerinde Yahudi tüccarlar, Yahudi Bedeviler, Yahudi çiftçiler, Yahudi şairler ve Yahudi savaşçılar vardı. Yahudi erkekler Arap isimleri alıyor, Yahudi kadınlar da Arap başörtüleri takıyorlardı. Ve bu Yahudiler'den bazıları Aramice (ya da en azından değişikliğe uğramış bir şeklini) konuşsa da, birincil dilleri Arapçaydı.

Yakın Doğu'daki başlıca Yahudi merkezlerle temas hâlinde olmasına rağmen, Arabistan Yahudiliği geleneksel Yahudi inançlarına ve ibadetlerine kendi yorumlarını getirmişti. Yahudiler'in dini ideallerinin çoğu, kendi dönemlerindeki pagan Araplar ile ortaktı, özellikle de kimi zaman "popüler din" olarak adlandırılan konularda: Büyüye inanmak, tılsım ve kehanetler gibi. Örneğin, Arap Yarımadası'nın bazı bölgelerinde küçük ancak resmî bir rabbinik oluşuma dair kanıtlar olsa da, *Kohen* adı verilen bir grup Yahudi falcı da bulunuyordu; bunların toplum içerisindeki rolleri rahiplere daha çok benzese de, ilâhi kaynaklı kehanetlerle uğraşmaları bakımından pagan kâhinleri de andırıyordu.

Yahudiler ile pagan Araplar arasındaki ilişki karşılıklı etkileşim içeriyordu; öyle ki, Yahudiler son derece Araplaşmışken, Araplar da Yahudi inançları ve ibadetlerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdi. Bu etkiye işaret eden en önemli kanıt Kabe'de görülür; Kabe'nin kökenine dair mitler burasının Semitik bir mabet (Arapça'da *haram*) olduğuna, köklerinin Yahudi geleneklerine indiğine işaret

eder. Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve Harun, İslamiyet'in ortaya çıkmasından çok önce Kabe ile bir şekilde ilişkilendirilmiştir ve günümüzde mabedin güneydoğu köşesine sabitlenmiş olan gizemli Siyah Taş* ile Yakup'un ünlü merdiven rüyasını gördüğünde başını yasladığı taşın (Yaratılış 28:11-19) aynı olduğu düşünülür.

Tıpkı Yahudiler gibi, Araplar'ın da İbrahim'in soyundan olduklarını iddia ettikleri, hem Kabe'nin yeniden keşfedilmesini, hem de burada gerçekleşen hac ibadetlerini onunla ilişkilendirdikleri düşünülürse, pagan Araplar ile Yahudilik arasındaki bağlantı açıklık kazanır. Arabistan'da İbrahim'e öylesine saygı duyulur ki Kabe'de onun için bir put ayrılmıştır, geleneksel pagan anlatımıyla çubukla su arayan bir şaman olarak tasvir edilmiştir. Araplar için İbrahim'in tanrı ya da pagan olmaması, kendi tanrıları olan Allah ile Yahudi Tanrısı Yahve'nin ilişkili olması kadar önemsizdir. Altıncı yüzyıl Arabistanı'nda tek tanrılı Yahudilik, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, çok farklı dini ideolojileri kolaylıkla benimseyebilen Arap paganizmine aykırı düşmüyordu. pagan Araplar Yahudiliği, benzer olarak yorumladıkları dini duyguların ifade edilmesinin farklı bir şekli olarak görmüş olabilirler.

Arap Yarımadası'nda, tıpkı Yahudilik gibi etkili bir varlığa sahip olan Hıristiyanlık konusunda Arapların algılamaları için de aynısı söylenebilir. Arap kabilelerinin etrafı Hıristiyanlar'la, kuzeybatıda Suriyeliler, kuzeydoğuda Mezopotamya Hıristiyanları, güneyde Habeşistan'la çevriliydi. MS altıncı yüzyıla gelindiğinde, Yemen, Arabistan'daki Hıristiyanlık hedeflerinin merkezi hâline gelmişti; Necran şehri yaygın olarak Arap Hıristiyanlığı'nın merkezi kabul ediliyordu, diğer yandan Sana'da o dönem için, bölgedeki başlıca hac yeri olarak Mekke ile rekabet eden devasa bir kilise kurulmuştu.

---

* Hacer-ül Esved. ç.n.

Yayılmacı bir inanç olarak Hıristiyanlık, Arap topraklarının sınırlarında kalmaktan memnun değildi. Müjdenin yarımadada yayılması yönündeki yoğun çabalar sonucunda, bazı Araplar *topluca* Hıristiyanlığa geçmişti. Bu kabilelerin en büyüğü Gassaniler'di, Roma ile Arap dünyası arasında sınırı oluşturuyorlar ve Hıristiyan Bizans İmparatorluğu'yla "barbar" Bedeviler arasında tampon görevi görüyorlardı. Gassaniler Arabistan'daki misyonerlik faaliyetlerini aktif olarak destekliyorlardı, aynı zamanda Bizans imparatorları da çöllere rahiplerini gönderiyor, diğer pagan Arapları da kendilerine katmaya çalışıyorlardı. Ancak, Gassaniler ile Bizanslılar birbirinden çok farklı iki Hıristiyanlık öğretiyorlardı.

İznik'te MS 325'te gerçekleşen, İsa'nın "tamamen Tanrı" olduğunun deklare edildiği ilk Konsil'den ve Kalkedon'da MS 451'de gerçekleşen ve Üçleme doktrininin Hıristiyan teolojisine yerleştirildiği Konsil'den sonra Ortodoks Roma, Hıristiyan Yakın Doğu'nun büyük bölümünü kâfir ilan etmişti. Üçleme kavramı Yeni Ahit'te açıkça geçmediğinden (bu terim MS üçüncü yüzyılın başlarında en eski ve en güçlü Kilise Babalarından Kartacalı Tertullian tarafından ortaya atılmıştır), ilk Hıristiyan topluluklarında yaygın kabul görmemiş ya da evrensel olarak açıklanmamıştır. Tertullian gibi Montanist Hıristiyanlar, İsa'nın Tanrı ile aynı ilâhi *niteliğe* sahip olduğuna ancak Tanrı ile aynı *ölçüde* olmadığına inanıyorlardı. Modalist Hıristiyanlar Üçleme'yi Tanrı'nın birbiri ardına gelen üç varlık şekli olarak anlıyorlardı: Önce Baba olarak, sonra Oğul olarak ve sonsuza kadar Kutsal Ruh olarak. Nestoryan Hıristiyanlar İsa'nın birbirinden tamamen farklı iki doğası olduğunu iddia ediyorlardı —biri insan, diğeri de ilâhi varlık— Gnostik Hıristiyanlarsa, özellikle de Doketist olarak adlandırılanlar, İsa'nın göze insan gibi göründüğünü ama aslında tam olarak Tanrı olduğunu iddia ediyorlardı. Ve elbette, Arienistler gibi, Üçleme'yi tamamen reddeden bir kesim vardı.

Hıristiyanlığın Roma imparatorluk dini olmasından sonra, İsa'nın kimliğine dair bu farklılıkların tamamı yerini tek bir Ortodoks düşünceye bıraktı; bu düşünceyi en iyi ifade eden Hippolu Augustin (ölümü 430) olmuştur; buna göre Oğul, Baba ile "aynı madde ya da varlıktır" - üç farklı karakterde tek Tanrı. Bir anda, Montanistler, Modalistler, Nestoryanlar, Gnostikler ve Arienistler kâfir ilan edilmiş ve doktrinleri bastırılmıştır.

Konstantinopolis'in giderek artan baskısından uzak yaşayan pek çok Hıristiyan gibi Gassaniler de Monofizit'tir, yani İsa'nın ikili doğasını doğrulayan İznik doktrinini reddeder. Bunun yerine, Monofizitler İsa'nın tek bir doğası olduğuna, aynı zamanda hem insan hem de ilah olduğuna inanırlardı, ancak bağlı oldukları ekole göre bu doğalarından birini ya da diğerini vurgulama eğilimi gösterirlerdi. Genel olarak, Antakyalılar İsa'nın insan kimliğini vurgularken, İskenderiyeliler ilâhi kimliğini vurgulardı. Dolayısıyla, Gassaniler Hıristiyan olmalarına ve Bizans İmparatorluğu'na bağlı olarak hareket etmelerine rağmen, efendilerinin teolojisini paylaşmıyorlardı.

Bir kez daha, Arabistan'da Hıristiyanlığın hangi hâlinin etkili olduğunu anlamak için sadece Kabe'nin içine bakmak yeterli olacaktır. Söylencelere göre, mabette yer alan İsa heykeli buraya Bakura adlı bir Kıptî (yani İskenderiyeli Monofizit) Hıristiyan tarafından yerleştirilmişti. Bu doğruysa, İsa'nın Kabe'deki varlığının İsa'nın tamamen ilâhi bir tanrı-insan olduğu yönündeki Monofizit inancı doğruladığı kabul edilebilir; bu da pagan Araplar tarafından rahatlıkla kabul edilebilecek bir konumdur.

Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlığın varlığı —hem Ortodoks, hem de heterodoks hâliyle— pagan Araplar üzerinde önemli bir etki yaratmış olmalı. Kur'an'da aktarılan İncil'e dair hikâyelerin, özellikle de İsa ile ilgili olanların, Hıristiyan inancında yer alan söylence ve anlatımlar ile benzerlik gösterdiği genellikle fark edilir. Kıyamet, Mah-

şer Günü ve kurtarılanları bekleyen cennet ile ilgili Hıristiyanlık'ta ve Kur'an'da yer alan tanımlamalar arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, Müslümanlar arasında Kur'an'ın ilâhi olarak vahyedildiği yönündeki inanç ile çelişkili değildir, ancak Son Günlere dair Kur'an vizyonunun pagan Araplar'a, kısmen bölgede oldukça yaygın olan Hıristiyanlık sayesinde, tanıdık gelen sembol ve benzetmeler ile açıklanmış olabileceğini gösterir.

Gassaniler, Bizans İmparatorluğu'nun sınırlarını korurken, bir başka Arap kabilesi, Lakmid, o dönemin bir diğer büyük imparatorluğuna, Sasaniler'e aym hizmeti sunuyordu. Antik dönemde, yaklaşık bin yıl boyunca Orta Asya'ya hakim olan Büyük Kiros'un, İran Krallığı'ndaki imparator varisleri olan Sasaniler Zerdüşt'e inanıyorlardı: Yaklaşık bin beş yüz yıl önce, İranlı peygamber Zerdüşt (Zoroastro) tarafından başlatılan özgün bir inanca sahiplerdi; Zerdüşt'ün fikir ve inançları bölgedeki diğer dinler, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerinde büyük etkiye sahipti.

İsa'dan bin yıldan uzun zaman önce, Zerdüşt, cennet ve cehennem, bedensel diriliş fikri, bir gün genç bir bakireden doğacak evrensel bir kurtarıcı vaadi ve zamanın sonunda meleklerin iyilerden oluşan orduları ile şeytanın kötülerden oluşan orduları arasmda gerçekleşecek son bir kozmik savaş beklentisinden bahsetmiştir. Zerdüşt'ün teolojisinin temelinde cenneti ve dünyayı, geceyi ve gündüzü, ışığı ve karanlığı yaratmış olan tek tanrıya, Ahura Mazda'ya ("Aklın Efendisi") dayanan benzersiz bir tek tanrılı sistem yer alır. Ancak, antik çağdaki çoğunluk gibi, Zerdüşt de kendi tanrısının hem iyilerin, hem de kötülerin kaynağı olmasını kolay kavrayamamıştır. Bu nedenle iki karşıt ruhun, *Spenta Mainyu* ("iyi ruh") ve *Angra Mainyu* ("kötü ruh") sırasıyla iyi ve kötüden sorumlu olduğu bir etik dualizm geliştirmiştir. Mazda'nın "ikiz çocukları" olarak adlandırılsa da, bu iki ruh tanrı değildi, sadece doğru ve yanlışın spiritüel anlamda somutlaşmasıydı.

Sasaniler dönemine gelindiğinde, Zerdüşt'ün primitif tek tanrılılığı, iki asli ruha, insanlığın ruhları için sonsuz bir savaşa girmiş olan iki ilaha dönüşmüştü; *Ohrmazd* (Ahura Mazda), Işık Tanrısı ve *Ahriman, Karanlık Tanrısı ve* Hıristiyanlık'taki şeytan (satan) kavramının ilk örneği. Yayılmacı olmayan bir din olmasına ve -sıkı hiyerarşik sosyal yapısı ve ritüel saflık konusunda neredeyse fanatizme varan takıntının olması düşünüldüğünde- dine geçişin son derece zor olduğunun bilinmesine rağmen, yine de Arap Yarımadası'ndaki Sasani askeri varlığı sayesinde birkaç kabile Zerdüştlüğe, özellikle daha kolay uyum sağlayabilecekleri Mazdakizm ve Manihaizm mezheplerine geçmişti.

İslam öncesi Arabistan'da din deneyimine dair bu kısa özetten ortaya çıkan resim, Yakın Doğu'da kesinlikle henoteistik bir paganizm olmakla birlikte, paganizmin hakim olduğu geri kalan az sayıda bölge içerisinde Zerdüştlüğün, Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir. Bu üç büyük dinin kendi merkezlerine nispeten uzak olması onlara inançlarının temellerini ve ritüellerini geliştirerek yeni, yenilikçi teolojilere ulaşma özgürlüğü vermişti. Özellikle Cahiliye din deneyiminin merkezi olan Mekke'de, bu hareketli, çoğulcu ortam cesur yeni fikirler ve heyecan verici dinsel denemeler için gelişme alanı sağlamıştı; bunların en önemlisi *Hanifizm* adı verilen, yaklaşık olarak MS altıncı yüzyılda ortaya çıkmış olan mütevazı bir tek tanrılı Arap hareketidir ve bilindiği kadarıyla, Araplar tarafından *Hicaz* olarak adlandırılan Batı Arabistan dışında herhangi bir yerde görülmemiştir.

Hanifizmin kökenlerine dair efsanelere, Muhammed'in biyografisinin en eski yazarlarından İbni Hişam'ın yazılarında rastlarız. Bir gün, Mekkeliler Kabe'de bir pagan bayramını kutlarken, Varaka İbni Nevfel, Osman İbnu'l Haris, Abdullah İbni Cahş ve Zeyd İbni Amr adındaki dört adam ibadet edenlerin arasından ayrılır ve gizlice çölde buluşurlar. Burada, bir daha atalarının ilahlarına tapınmayacakla-

rına dair "dostlukları üzerine" yemin ederler. İbrahim'in kirlenmemiş dinine dönmek konusunda onurlu bir akitte bulunurlar; onun ne Yahudi, ne de Hıristiyan olduğuna, saf tek tanrıyı kabul ettiğine, bir *hanif* olduğuna inanırlar (Arapça *hnf* kökünden gelir, "arkasını dönüp uzaklaşmak" anlamına gelir, putperestliğe arkasını dönmekte olduğu gibi). Bu dört adam Mekke'den ayrılır ve yeni dini anlatarak ve kendileri gibi düşünen insanları arayarak kendi yollarına gider. Sonunda, Varaka, Osman ve Abdullah Hıristiyanlığa geçer; bu da Hıristiyanlığın bölgedeki etkisini açıklar niteliktedir. Ancak Zeyd yeni inancını sürdürür ve halkının dininden vazgeçer, mabetteki, kendi ifadesiyle "işe yaramaz, zararı da dokunmaz putlara" tapınmaktan uzak durur.

Zeyd Kabe'nin gölgesinde durur, sırtını düzensiz duvara yaslar ve Mekkeli kardeşlerine seslenir; "Hem Lat'ı, hem de Uzza'yı reddederim... Hubel'e tapınmayacağım, aklımın başımda olmadığı zamanlarda o benim efendimdi." diye bağırır. Kalabalık pazar yerini iterek geçerken, tüccarların gürültüsünü bastırmak için sesini yükseltir, "Hiçbiriniz İbrahim'in dininden değilsiniz ama ben öyleyim."

Dönemindeki tüm vaizler gibi, Zeyd de şairdi; sözlü aktarımlarda kendisine atfedilen dizeler sıra dışı ifadeler içerir. "Tanrı'yı över ve şükrederim" der, "Ondan öte Tanrı yoktur." Ancak yine de, tek tanrılılık çağrısına ve mabette bulunan putları reddetmesine rağmen, Zeyd İbrahim ile ruhsal olarak bağlantılı olduğuna inandığı Kabe'nin kendisine karşı derin bir saygı duymaya devam eder. "İbrahim'in sığındığına ben de sığınırım" der Zeyd.

Tüm kaynaklara göre, Hanif hareketi Hicaz'da, özellikle, şair Ümeyye bin Ebi Salt'ın "İbrahim'in dinini" yücelten mısralarını yazdığı Taif ve etkili iki Hanif kabile lideri Ebu Amir er-Rahib ve Ebu Kays bin Eslet'in yurdu olan Yesrib gibi, nüfusun yoğun olduğu merkez-

lerde yayılmıştır. Diğer Hanif vaizler arasında "kavminin kaybettiği nebi" olarak da anılan Halit bin Sinan ve "Araplar'ın hakimi" olarak bilinen Kus bin Saide yer alır. İslam öncesi Arabistan'da Hanif hareketine geçen kaç kişi olduğunu ya da bu hareketin ne kadar büyüdüğünü söylemek imkânsızdır. Ancak, Arap Yarımadası'nda, pagan Araplar'ın belirsiz henoteizm inanışını, Jonathan Fueck'in deyimiyle "ulusal bir Arap tek tanrılı dinine" çevirmek için aktif çaba gösteren çok kişi olduğu açıkça görülmektedir.

Ancak, Hanifizm görünüşe göre ilkel bir Arap tek tanrılık hareketi olmanın ötesindedir. Sözlü anlatımlarda Hanifler'in, yarattığı varlıkların kişisel hayatlarına bizzat dahil olan aktif bir tanrıdan, kendisi ile insanlık arasında aracıların bulunmasına gerek olmayan bir tanrıdan bahsettikleri görülür. Bu hareketin merkezinde mutlak ahlâkçılığa kesin bağlılık yer alır. Sadece putlara tapınmaktan uzak durmak yeterli değildir; Hanifler ahlâki açıdan düzgün olmak için çaba göstermek gerektiğine inanırlar. Zeyd "Esirgeyen Tanrıma hizmet ederim" diyordu, "Bağışlayan Tanrım günahımı affetsin."

Hanifler ayrıca herkesin ahlâki tercihlerinin hesabını vereceği, gelecekte yaşanacak bir sorgulama gününden soyut bir biçimde bahsediyorlardı. Zeyd Mekkeli dostlarını uyarıyor, "Ey insanlar, ölümden sonra geleni bilin!" diyordu. "Tanrı'dan hiçbir şey saklanmaz." Ölümden sonra yaşam konusunda, özellikle de insan ahlâkına dayandırılan bir yaşam konusunda belirgin bir nosyona sahip olmayan insanlar için bu yepyeni bir kavram olmalı. Ve, Hanifizm de, tıpkı Hıristiyanlık gibi, yayılmacı bir inanç olduğundan, ideolojisi Hicaz geneline yayılmış olmalı. Yerleşik Araplar'ın çoğu Hanif vaizlerin anlattıklarını duymuştur; Mekkeliler'in Hanif ideolojisine aşina olduklarına şüphe yok ve Muhammed Peygamber'in de her ikisinin de farkında olduğuna dair şüpheye fazla yer yok.

Hanif olan Zeyd ile Muhammed'in genç yaşlarda hayret verici bir karşılaşmaları olduğuna dair, fazla bilinmeyen bir söylence bulunuyor. Bu hikâye, görünüşe göre, Muhammed'in biyografisini yazan ilk kişi olan İbni İshak'a dayandırılarak Yunus bin Bukeyr tarafından aktarılmıştır. Ve İbni Hişam'ın Muhammed'in hayatı aktarımından çıkartılmış gibi görünse de, İbrani Üniversitesi'nden Profesör M. J. Kister, bu hikâyenin neredeyse aynı şekilde anlatıldığı en az on bir söylence daha listelemiştir.

Vakanüvislere göre, "Mekke'nin sıcak günlerinden birinde" Muhammed ve çocukluk arkadaşı bin Harise, Taif'te ilahlardan birine (büyük olasılıkla El-Lat'a) kurban olarak bir dişi koyun kesmiş ve pişirmiş, eve dönerler. İki çocuk Mekke vadisinin üst kısımlarına doğru ilerlerken, birdenbire, Mekke üzerinde yüksek tepelerde münzevi hayat yaşamakta olan ya da uzun bir ruhsal inzivada olan Zeyd ile karşılaşırlar. Onu görür görmez tanıyan Muhammed ve Bin Harise Hanif'i "Cahiliye selamıyla" (*En'im sabahen*) selamlar ve dinlenmek üzere yanına otururlar.

Muhammed sorar, "Ya İbni Amr, neden halkın senden nefret ediyor?"

"Onların ilahlarla Tanrı'yı bir tuttuklarını anladım ve aynısını yapmak istemedim," diye cevap verir Zeyd. "Ben İbrahim'in dinini istiyordum."

Muhammed bu açıklamayı yorum yapmadan dinler ve kurban etinin olduğu çantayı açar. "Bundan ye biraz amca" der.

Ama Zeyd tiksintiyle tepki verir. "Yeğen, bu ilahlarınıza sunduğunuz kurbanların eti değil mi?" Muhammed evet diye cevap verir. Zeyd öfkelenir. "Ben asla bu kurban etlerini yemem ve bunların hiçbir şeyini istemem" diye haykırır. "Ben Tanrı'dan başka bir ilaha kurban edilmiş bir şeyi yiyecek değilim."

Muhammed, Zeyd'in bu şekilde azarlamasından o kadar etkilenmişti ki, yıllar sonra, bu olayı anlatırken, "Al-

lah beni elçiliği ile onurlandırıncaya kadar, bir daha asla onların ilahlarına el sürmedim ya da kurban sunmadım" demişti.

Genç bir pagan olan Muhammed'in bir Hanif tarafından putperestliği nedeniyle azarlanmış olması nosyonu, Peygamber'in her zaman tek tanrılı olduğu yönündeki geleneksel Müslüman inancına ters düşer. İslamiyet'te, Muhammed'in Allah tarafından çağrılmasından önce bile içinde yaşadığı toplumun pagan ritüellerine katılmadığı inancı yaygındır. Peygamber'in hayatını ele aldığı eserinde el-Taberi, Muhammed'in inancı lekelenmesin diye, Allah tarafından pagan ritüellerinden uzak tutulduğunu ifade eder. Ancak, Meryem'in ebedi bakireliği yönündeki Katolik inancına benzeyen bu görüş tarihte ya da kutsal metinlerde fazla desteklenmez. Kur'an'da, Allah'ın Muhammed'in "hata yaptığını" gördüğü ve ona yol gösterdiği belirtilirken (93:7), antik çağdan gelen söylenceler Muhammed'in Mekke'nin dini geleneklerine dahil olduğunu açıkça göstermektedir: Kabe'nin tavaf edilmesi, kurban kesmek ve *tahannut* denen inzivaya çekilme biçimindeki pagan uygulaması gibi. Hatta, pagan mabedi yıkılıp, yeniden yapıldığında (genişletilmiş ve sonunda bir çatı yapılmıştı), Muhammed, bu yeniden inşa çalışmalarında etkin rol almıştı.

Aynı şekilde, Muhammed'in her zaman tek tanrılı olduğu doktrini Müslüman inancı açısından önemlidir çünkü kendisine gelen vahyin ilâhi bir kaynaktan olduğu inancını destekler görünmektedir. Muhammed'in Zeyd gibi birinden etkilenmiş olabileceğini kabul etmek, bazı Müslümanlar için, Muhammed'in mesajının göklerden ilham aldığını reddetmekle aynıdır. Ancak bu gibi inançlar, dinlerin bir tür kültürel boşluk içerisinde ortaya çıktığı yönündeki yaygın ancak hatalı inanıştan kaynaklanır; elbette bu şekilde ortaya çıkmaz.

Tüm dinler, ortaya çıktıkları ve içinde geliştikleri sosyal, spiritüel ve kültürel ortam ile sıkı sıkıya bağlıdır. Din-

leri yaratanlar peygamberler değildir. Peygamberler, her şeyin ötesinde, kendi toplumlarındaki mevcut inanç ve ibadetleri yeniden tanımlayan ve yeniden yorumlayan, sonraki nesillere gerçekliği tanımlayabilecekleri yeni bir dizi sembol ve benzetmeler sunan reformculardır. Aslında, peygamberlerin sözlerini ve işlerini ortak, kolayca anlaşılabilir din sistemlerine dönüştürme sorumluluğunu üstlenenler çoğunlukla peygamberlerden sonra gelen kişilerdir.

Kendisinden önce gelmiş pek çok peygamber gibi, Muhammed de yeni bir din getirdiği iddiasında asla bulunmamıştır. Kendi ifadelerine bakılırsa, Muhammed'in mesajı İslam öncesi Arabistan'daki mevcut dini inançları ve kültürel uygulamaları iyileştirmek, böylece Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın Tanrısı'nı Arap insanlarına getirmek amacı taşır. Kur'an der ki; "[Allah] Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğini size [Araplara] de din kıldı" (42:13). Dolayısıyla, gençliğinde Muhammed'in İslam öncesi Arabistan'ın dini ortamından etkilenmiş olması şaşırtıcı olmamalıdır. İslam hareketi ne kadar benzersiz ve ilâhi kaynaktan ilham almış olursa olsun, kökleri hiç şüphesiz genç bir insan olarak Muhammed'in hayal gücünü besleyen ve ulaşmak için umutsuzca çaba harcadığı pagan Araplar tarafından kolayca anlaşılabilecek bir dil kullanarak devrimci mesajını şekillendirmesine imkân veren, birden fazla etnik ve dinsel unsurun yer aldığı toplum ile bağlantılıdır. Çünkü Muhammed ne olursa olsun, her şeyden önce zamanını yaşayan bir insandı; bu zamana "Cehalet Dönemi" demeyi tercih etse de.



Müslüman söylencelerine göre, Muhammed MS 570'te doğdu; aynı yılda Yemen'in Habeşli Hıristiyan lideri Ebreke, Kabe'yi yıkmak ve Sana'da bulunan kiliseyi Arap Yarımadası'nın yeni din merkezi hâline getirmek isteğiyle,

bir fil sürüsü ile Mekke'ye saldırmıştı. Yazılı kaynaklarda, Ebreke'nin ordusu şehre yaklaştığında, Mekkeliler'in, Habeşliler tarafından Afrika'dan getirilen devasa fillerin görüntüsünden korkarak dağlara kaçtıkları ve Kabe'yi savunmasız bıraktıkları aktarılır. Ancak, tam Habeş ordusu saldırıya geçecekken, gökyüzü kararır ve gagalarında taş taşıyan bir kuş sürüsü, işgâlci ordunun üzerine Allah'ın gazabını yağdırır, ta ki ordunun Yemen'e geri çekilmekten başka çaresi kalmayıncaya kadar.

Sabit bir takvimi olmayan bir toplumda, daha sonra "Fil Yılı" olarak anılmaya başlanan bu yıl, hem yakın geçmişteki en önemli tarih, hem de yeni bir Arap kronolojisinin başlangıcı olmuştur. Bu nedenle, biyografisini oluşturan ilk kişiler Muhammed'in doğumunu 570 yılı olarak belirlemişlerdir, bu şekilde önemli bir başka tarihle eşleştirmişlerdir. Ancak 570 Muhammed'in gerçek doğum yılı olmadığı gibi, aslına bakılırsa, Habeşliler'in Mekke saldırısının da doğru tarihi değildir; modern akademik çevreler bu kayda değer olayın MS 552 dolaylarında gerçekleştiğini belirlemişlerdir. Gerçek şu ki, şu anda, tıpkı o günlerde olduğu gibi, kimse Muhammed'in ne zaman doğduğunu bilmiyor, çünkü İslam öncesi Arap toplumunda doğum günleri önemli tarihler değildi. Muhammed'in kendisi bile hangi yılda doğduğunu bilmiyor olabilirdi. Her durumda, Muhammed'in peygamber olarak kabul edilmesinden çok sonra, hatta belki ölümünden sonra bile uzun bir süre boyunca, onun doğum günü kimse açısından önemli olmamıştır. Ancak o zaman, takipçileri sağlam bir İslami kronoloji oluşturmak açısından doğum yılını belirlemek istemiş olmalı. Ve Fil Yılı'ndan daha uygun bir yıl seçilebilir mi? Öyle ya da böyle, kullandığımız modern tarih yöntemleri ile Muhammed'in doğum tarihini MS altıncı yüzyılın son yarısı olarak gerçeğe en yakın şekilde ifade edebiliriz.

Peygamberlerin çoğunda olduğu gibi, Muhammed'in doğumunda da bazı işaretler ve haberci olaylar yaşanmış-

tır. El-Taberi, Muhammed'in babası Abdullah'ın evleneceği kadın ile buluşmaya gittiği sırada yabancı bir kadınla karşılaştığını, kadının Abdullah'ın gözlerinin arasında bir ışık parladığını görüp, onunla beraber olmak istediğini yazar. Abdullah bu isteği kibarca geri çevirir ve Amine'nin evine doğru yola koyulur; burada Peygamber'in doğumu ile sonuçlanacak olan evlilik bağını kurar. Ertesi gün, Abdullah aynı kadınla tekrar karşılaştığında sorar, "Dün bana yaptığın teklifi bugün neden tekrarlamıyorsun?" Kadın cevap verir, "Dün sende olan ışık artık yok. Bugün benim sana ihtiyacım yok."

Abdullah'ın, kadının bu sözlerindeki sırrı çözme şansı olmadı; Muhammed doğmadan önce, ardında birkaç deve ve koyundan oluşan ufak bir miras bırakarak öldü. Ancak Muhammed'in peygamber kimliğine dair işaretler devam etti. Hamileliği sırasında Amine bir ses duydu, "Sen bu halkın efendisine hamile kaldın. O dünyaya geldiğinde, kıskanan herkesin şerrinden tek olan Allah'a sığınırım, de. İsmini Muhammed koy." Amine kimi zaman karnından bir ışığın parladığını ve bu ışıkla "Suriye'nin kalelerini" seçebildiğini söylüyordu; belki bu Muhammed'in İsa'dan sonra gelen peygamber olmasına atıf olabilir (Suriye Hıristiyanlık için önemli bir merkezdi).

Bebekken, Muhammed, Bedevi bir süt annenin bakımına verilmişti; bu gelenek yerleşik Araplar arasında yaygındı, bu şekilde çocukların atalarının kadim geleneklerine uygun olarak çölde yetişmelerini isterlerdi. Muhammed'in ilk peygamberlik deneyimini çölde yaşaması bu açıdan uygundur. Bir kuzu sürüsünü güttüğü sırada, beyaz kıyafetler giymiş, içi karla dolu altın bir tas taşıyan iki adam ona yaklaşır. Bu iki adam Muhammed'in yanına gelir ve onu yere yatırırlar. Göğsünü açar ve kalbini yerinden çıkarırlar. İçinden bir damla siyah sıvı akıttıktan sonra, kalbi karla temizler ve yeniden Muhammed'in göğsüne yerleştirirler, sonra gözden kaybolurlar.

Muhammed'in annesi de o altı yaşındayken öldü ve büyük babası Abdülmuttalib'in yanında yaşamaya başladı; Abdülmuttalib, hacılara Zemzem suyu temin etmekle görevliydi, yani Mekke toplumunda en etkili pagan mevkilerinden birine sahipti. İki yıl sonra Abdülmuttalib de öldü ve yetim kalan Muhammed bir kez daha bir başka akrabasının yanına, bu kez güçlü bir adam olan amcası Ebu Talib'in evine gönderildi. Çocuğa acıyan Ebu Talib onu kazançlı bir iş olan kervan işinde çalıştırmaya başladı. Bu ticaret seferlerinden biri sırasında, kervan Suriye'ye doğru ilerlerken, Muhammed'in peygamber kimliği nihayet ortaya çıktı.

Ebu Talib Suriye'ye büyük bir ticaret seferi düzenler ve son dakikada Muhammed'i de yanında götürmeye karar verir. Kervan, güneşin kavurduğu topraklarda yavaş yavaş ilerlerken, Bahira adında bir Hıristiyan rahip Basra'daki manastırın önünden geçmekte olan kervanı fark eder. Bahira, bağlı olduğu kilisede bir rahipten diğerine nesilden nesile aktarılan gizli bir kehanet kitabına sahip olan bilgili bir adamdır. Hücresinde gece gündüz diz çöküp, antik el yazmasını hatmederken, nemli sayfaları arasında yeni bir peygamberin geleceğini keşfetmiştir. Bu nedenle kervanı durdurmaya karar verir. Çünkü kervanın gri ufuk boyunca ilerlediği sırada küçük bir bulutun sürekli olarak kervandaki bir kişinin üzerinde gezdiğini, sadece onu acımasız güneşin sıcaklığından koruduğunu fark etmiştir. Bu kişi durduğunda, bulut da durur, devesinden inip bir ağacın altında dinlenirken, bulut onu takip eder, ağacın cılız gölgesini artırır ki, ağacın zayıf dalları onu koruma altına alacak kadar eğilsin.

Bu işaretlerin anlamını fark eden Bahira kervan liderlerine acil haber gönderir. Mesajda "Sizin için yemek hazırladım" yazar. "Yaşlı-genç, köle-hür, hepinizi davet ediyorum."

Kervandakiler şaşırırlar. Suriye'ye giderken bu manastırın önünden defalarca geçmişlerdir, ama Bahira on-

ları daha önce hiç fark etmemiştir. Yine de, gece için mola vermeye ve yaşlı rahibe katılmaya karar verirler. Yemeklerini yerken, Bahira uzakta gördüğü kişinin, bulutların ve ağaçların göz kulak olduğu kişinin aralarında olmadığını fark eder. Adamlara kervandaki herkesin orada olup olmadığını sorar. "Kimse arkada kalmasın, kimse ziyafetten mahrum kalmasın" der.

Adamlar, orada olması gereken herkesin var olduğunu söylerler, tabii sadece genç çocuk, Muhammed, orada değildir; onu dışarıda, eşyalara göz kulak olması için bırakmışlardır. Bahira sevinir. Çocuğun da onlara katılmasında ısrar eder. Muhammed manastıra girdiğinde, rahip onu şöyle bir inceler ve orada bulunan herkese onun "Alemlerin Efendisinin Resûlü" olduğunu bildirir.

Muhammed bu sırada dokuz yaşındadır.

Muhammed hakkındaki çocukluk hikâyeleri size tanıdık geldiyse, nedeni bunların peygamberliğe dair *topos*, yani çoğu mitolojide bulunan geleneksel bir edebi tema olmasındandır. Müjdelerde yer alan çocukluk dönemi anlatımları gibi, bu hikâyeler de tarihsel olayları aktarma amacı taşımaz; amacı peygamberlik deneyiminin gizemini aydınlatmaktır. Bazı sorulara cevap verirler: Peygamber olmak ne *demektir*? Bir insan birdenbire peygamber olur mu, yoksa peygamberlik doğumdan önce oluşan, hatta zamanın başlangıcından da önce oluşan bir varoluş biçimi midir? İkincisi doğru ise, peygamberin gelişini müjdeleyen işaretler olmalı: Belki mucizevi bir hamilelik ya da peygamberin kimliği ve misyonuna dair öngörüler.

Amine'nin hamilelik hikâyesi Hıristiyanlık'taki Meryem hikâyesiyle çarpıcı benzerlik taşır; o da İsa'ya hamileyken, bir melek ona, "Gebe kalıp, bir oğul doğuracaksın, adını İsa koyacaksın. O büyük olacak, kendisine En Yüce Olanın Oğlu denecek" (Luka 1:31-32) der. Bahira hikâyesi ise Yahudilik'te Samuel hakkındaki hikâyeyi hatırlatır; Tanrı ona Yişay'ın oğullarından birinin İsrail'in yeni kralı

olacağını söylediğinde, o da tüm aileyi bir ziyafete çağırır ve en küçük oğul, Davut, koyunlara bakması için ziyafete getirilmez. Yişay'ın diğer oğulları elenince, Samuel "Birini gönder, onu getirsin" der. O gelinceye kadar yemeğe oturmayacağız." Davut odaya girer girmez, Kral olarak mesh edilir (1 Samuel 16:1-13).

Burada da, anlatılan *topos'ların* tarihselliği önemli değildir. Muhammed'in, İsa'nın ya da Davut'un çocukluğunu anlatan hikâyelerin "doğru" olup olmaması önemli değildir. Önemli olan bu hikâyelerin peygamberlerimiz, mesihlerimiz, krallarımız hakkında ne anlattığıdır: Onların görevi kutsaldır ve ebedidir, Tanrı tarafından yaratılışta verilmiştir.

Böyle olsa bile, İslam öncesi Arap toplumu hakkında bilinenler ile birleştirildiğinde, bu söylencelerden önemli tarihsel bilgiler derlemek mümkün. Örneğin, Muhammed'in Mekkeli ve yetim olduğu sonucuna rahatlıkla varabiliriz; küçük yaştan itibaren amcasının kervanında çalışmıştır; kervanı sık sık bölge genelinde seyahat etmektedir ve buralarda Arap toplumunda önemli yerleri olan Hıristiyan, Zerdüşt ve Yahudi kabilelerle karşılaşmış olmalıdır ve son olarak, Mekke'de yaygın olan ve Muhammed'in kendi hareketi için sahneyi hazırlamış olması oldukça olası olan Hanifizm dini ve ideolojisini tanıyor olmalıdır. Hatta, Hanifizm ile İslam arasındaki bağlantıyı vurgularcasına, erken dönem Müslüman biyografi yazarları Zeyd'i bir bakıma Vaftizci Yahya kimliğine büründürmüşler, kendisine, "İsmail'in, sonra Abdülmuttalib'in soyundan gelecek bir nebi" beklentisini atfetmişlerdir.

Zeyd'in "Onu görmeye ömrümün yeteceğini sanmıyorum" dediği aktarılır; "ama ona inanıyorum, mesajının doğruluğunu ilan ve onun peygamberliğini teyit ediyorum."

Belki de Zeyd yanılmıştı. Belki de peygamberle gerçekten karşılaşmıştı, ama putlara kurban kesmemesini söyle-

diği küçük yetim çocuğun bir gün gelip Zeyd'in durduğu yerde, Kabe'nin gölgesinde duracağını ve dönüp duran hacıların gürültüsünü bastırmak için sesini yükseltip, "Gördünüz mü, haber verin, Lat ve Uzza'yı ve Menat'ı? ... Bunlar sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir... Ben Hanif olan İbrahim'in dinine uyarım, o putperestlerden değildi." (53:19, 23; 2:135) diyeceğini bilemezdi.

2. Anahtarların Muhafızı

MUHAMMED MEKKE'DE

Hac mevsiminin -her yılın son iki ayı ve ilk ayı- gelmesiyle birlikte, eski Mekke hareketli bir çöl metropolünden, sınırlarına kadar hacılarla, tüccarlarla ve Ukaz ve Zü'l Mecaz gibi komşu yerleşim yerlerindeki büyük ticaret panayırlarına gidip gelen kervanlarla dolup taşan bir şehre dönüşür. Mekke çıkışlı olsun, olmasın, şehre girmek isteyen tüm kervanlar önce Mekke vadisinin dış kısmında bekler, bu sırada malları sayılır ve ticaret amaçları kayıt altına alınır. Develerin yükleri indirilir ve kölelere emanet bırakılır, bu sırada Mekkeli görevli, kervanın panayırlardan getirdiği kumaşların ya da yağların ya da hurmaların değerini tespit eder. Görevli, hesaplanan toplamdan Mekke'nin vergisini keser: Kutsal şehrin içerisinde ve etrafında gerçekleşen tüm ticari işlemlerden makûl oranda bir vergi alınır. Ne zaman ki bu iş tamamlanır, kervan çalışanları toz kaplayan örtülerini sıyırır ve Kabe'ye doğru yola koyulurlar.

Eski Mekke şehri, tam kalbinde yer alan mabetle ışıldar; dar, toprak sokakları hacıları Kabe'ye getirip götüren kan damarları gibidir. Şehrin dış kesimlerindeki evler çamur ve samandan yapılmıştır; her yıl vadiyi basan sel ile kaçınılmaz biçimde sürüklenip giden, dayanıksız evler. Şehrin merkezine yaklaştıkça, evler daha büyük ve daha kalıcı olmaya başlar, ancak yine de çamurdan yapılmıştır

(sadece Kabe taştan yapılmıştır). Burası Mekke'nin pazar yeridir - *sük* - burada hava ağır ve dumanla doludur, tezgâhlardan kan ve baharat kokuları yükselir.

Kervan çalışanları kalabalık pazarın içerisinde bitkin bir hâlde kendilerine yol açarlar, açık ateşlerde pişirilen koyun kalplerinin ve keçi dillerinin önünden geçerler, hacılarla pazarlık yapmakta olan yaygaracı tüccarların önünden geçerler, avlularda yere çömelmiş karanlık kadınların önünden geçerler ve nihayet mabedin kutsal eşiğine gelirler. Erkekler ZemZem kuyusunda temizlenir ve Kabe'nin etrafında dönmekte olan hacıların arasına katılmadan önce "Tapınağın Efendisine" orada olduklarını bildirirler.

Bu arada, mabedin içinde, tertemiz beyaz kıyafetler giymiş yaşlı bir adam ahşaptan ve taştan putlar arasında gidip geliyor, mumlar yakıyor ve sunakları düzenliyor. Bu adam bir rahip değil; hatta Kâhin bile değil. Çok daha önemli biri. O bir *Kureyşli;* yüzlerce yıl önce Mekke'ye yerleşmiş olan ve Arabistan'da artık *Ehlullah;* "Allah Ehli" olarak tanınan, güçlü ve muazzam zengin bir kabilenin, Mabedin Muhafızlarının bir üyesi.



Mekke'de Kureyş hakimiyeti MS dördüncü yüzyılın sonunda, Kusay adlı hırslı bir Arap gencin, dağınık olan birkaç aileyi yönetimi altında birleştirerek Kabe'nin kontrolünü ele geçirmesiyle başladı. Arap Yarımadası'nda bulunan oymaklar temelde büyük geniş ailelerden oluşuyordu, aile reisinin adı ile birlikte *beyt* (hanesi) ya da *beni* (oğulları) olarak anılıyorlardı. Muhammed'in oymağı Beni Haşim, "Haşim Oğulları" olarak tanınıyordu. Oymaklar arası evlilikler ve siyasi ittifaklar yoluyla bir grup oymak birleşebiliyor ve *ehl* ya da *kavim* yani "halk" ya da daha genel ifade ile kabile meydana geliyordu.

Mekke'de ilk yerleşimin olduğu dönemde, bazıları uzak akrabalık bağına da sahip olan birkaç oymak, şehrin kontrolünü almak için rekabet etmişti. Temelde, Kusay birbirine kan ve evlilik bağı ile bağlı olan oymakları tek bir hakim kabile oluşacak şekilde birleştirmeyi başarmıştı: Kureyşliler.

Kusay'ın zekâsı, Mekke'nin gücünün mabedinde olduğunu fark etmiş olmasıdır. Basitçe ifade etmek gerekirse, Kabe'yi kontrol eden şehri de kontrol edecekti. "İsmail soyundan gelenlerin en asil, en saf olanları" olarak bahsettiği Kureyşli yakınlarının etnik duygularına hitap ederek, Kusay, Kabe'yi rakip oymaklardan almayı başarmış ve kendisini "Mekke'nin Kralı" ilan etmişti. Hac ritüellerinin değişmeden devam etmesine izin vermiş olsa da, tapınağın anahtarları sadece kendisinde bulunuyordu. Sonuç olarak, hacılara yemek ve su verme, Kabe etrafında düğün ve sünnet törenlerinin gerçekleştiği yapıları yönetme ve savaş bayraklarını dağıtma yetkisi sadece kendisine aitti. Kusay, mabedin mevki bahşetme gücünü daha fazla vurgulamak istercesine Mekke'yi dörde ayırmış, yerleşim yerlerinin bir dış, bir de iç halka şeklini almasını sağlamıştı. Bir kişi mabede ne kadar yakın oturuyorsa, gücü de o kadar fazla oluyordu. Kusay'ın evi, görünüşe göre, Kabe'ye *bitişikti.*

Onun mabede yakın konumunun önemi Mekkeliler'in gözünden kaçmıyordu. Kabe'yi tavaf eden hacıların aynı zamanda Kusay'ı da tavaf ettiklerini gözardı etmek zor olmalı. Kabe'nin iç kısmına sadece Kusay'ın evinin içinde bulunan bir kapıdan girildiğinden, kimse önce ondan geçmeden mabetteki tanrılara yaklaşamazdı. Bu şekilde, Kusay kendisine şehrin üzerinde siyasi ve dini otorite bahşetmiş oluyordu. O sadece Mekke'nin Kralı değildi, aynı zamanda "Anahtarların Muhafızı"ydı. İbni İshak'm anlatımı ile "Kureyş kabilesi içerisinde, yaşarken ve ölümünden sonra sahip olduğu otorite, insanların bağlı oldukları bir din gibiydi."

Kusay'm getirdiği en önemli yenilik, daha sonra Mekke ekonomisinin temelini oluşturacak bir şeyi kurmasıydı. Komşu kabilelerin tapındıkları, özellikle kutsal Safa ve Merve tepelerinde yer alan putları toplayıp, bunları Kabe'ye taşıyarak ve şehrinin Arap Yarımadası'ndaki ağırlıklı ibadet yeri hâline gelmesini sağlayarak işe başladı. Bundan sonra, diyelim ki, daha küçük Tanrılar olan İsaf ve Naile'ye ibadet etmek isteyen olursa, bunun için Mekke'ye gelmesi ve kutsal şehre girme hakkını kazanabilmek için Kureyşliler'e ücret ödemesi gerekecekti. Anahtarların Muhafızı olarak Kusay ayrıca hacılar ile mal ve hizmet alışverişi konusunda da tekel oluşturmuştu; bunun için şehirde yaşayanlardan vergi alıyor ve fazlası kendisinde kalıyordu. Birkaç yıl gibi kısa bir sürede, Kusay'ın kurduğu sistem hem kendisinin, hem de kendi servetlerini onun serveti ile birleştirmeyi başarabilmiş olan Kureyş yönetici oymaklarının muazzam zengin olmasını sağladı. Ancak Mekke'de kazanılacak daha çok para vardı.

Sami dinlerindeki tüm mabetlerde olduğu gibi Kabe de, tüm çevresinin kutsal topraklar olmasını, Mekke şehrinin kabileler arası savaşın yasaklandığı ve silah kullanımına izin verilmeyen tarafsız bölge olmasını sağlamıştır. Hac mevsiminde Mekke'ye seyahat eden hacılar, yanlarında ticaretini yapacakları mallar getirerek, şehrin huzur ve bereketinden yararlanmaya teşvik ediliyorlardı. Bunu kolaylaştırmak için, büyük panayırlar hac döngüsü ile aynı zamana denk getiriliyor ve biri için geçerli olan kurallar, diğerlerini tamamlayıcı oluyordu. Bu ticaretten vergi almaya başlamak Kusay'ın fikri miydi, bilmek zor. Bu noktada, Kureyşliler'in Mekke ve çevresinde gerçekleşen ticaretin sadece idarecisi görevini üstlenmiş olması ve çölün tehlikeli ve korumasız bu bölgesinde, kervanların güvenliğini sağlama karşılığında küçük bir ücret alıyor olması mümkündür. Ancak, açıkça görülüyor ki, Kusay'dan birkaç nesil sonra, torunu ve Muhammed'in büyük büyük-

babası Haşim'in yönetiminde, Kureyş, Mekke'de ayakta kalması tamamen Kabe'nin hac hareketliliğine bağlı olan, mütevazı ancak kârlı bir ticaret bölgesi yaratmayı başarmıştır.

Aslında, Mekke'deki ticaret kapasitesinin büyüklüğü akademisyenler arasında sıkı tartışmalara neden olmuştur. Yıllar boyunca, Mekke'nin Yemen'in güney limanlarından altın, gümüş ve baharat ithal edilen ve sonra bunların büyük bir kârla Bizans ve Sasani İmparatorlukları'na satıldığı uluslararası ticaretin bağlantı noktası olduğu düşüncesi tartışmasız doğru kabul edilmiştir. Çok sayıda Arap kaynağında doğrulanan bu görüşe göre, Kureyş, Arabistan'ın güneyi ve kuzeyi arasında kalan, prestiji Kabe'nin varlığı ile büyük ölçüde artmış olan bir bölgeyi, yani doğal bir ticaret noktasını kontrol ediyordu. Dolayısıyla, Montgomery Watt'a göre, Mekke Batı Arabistan'ın finans merkeziydi ve Muhammed Şaban'ın ifadesiyle, ticaret Mekke'nin *varoluş nedeniydi.*

Ancak, yakın dönemde, bu görüşü sorgulayan bazı akademisyenler olmuştur; yaklaşımlarının temel nedeni, Mekke'nin uluslararası bir ticaret bölgesinin merkez üssü olduğu teorisini doğrulayan Arap kaynakları dışında tek bir kaynak bile olmamasıdır. Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* adlı kitabında "Fetihlerin öncesinde Arabistan dışında yazılmış Yunan, Latin, Suriye, Arami, Kıptî ya da diğer herhangi bir literatürde Kureyş ve ticaret merkezlerinin bahsi dahi geçmemektedir" diye yazar. "Bu sessizlik oldukça çarpıcı ve önemli."

Crone ve aynı görüşte olan diğerleri, Petra ve Palmira gibi diğer köklü ticaret merkezlerinden farklı olarak, İslam öncesi Mekke'de birikmiş sermayenin varlığına dair somut işaretlerin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ve Arap kaynaklarındaki iddialara karşın, hem tarihsel kanıtlar, hem de temel coğrafi mantık, Mekke'nin Arap Yarımadası'nda bilinen herhangi bir ticaret yolu üzerinde yer al-

madığını açıkça göstermektedir. Crone sorar: "Kervanlar Taif'te durmak varken, neden derin bir iniş yolu izlesin ve çorak Mekke vadisine gelsin?"

Crone haklı. Mekke'ye seyahat etmeleri için ve tabii ki, orada yerleşmeleri için bir neden yoktu. Tabii Kabe dışında. Mekke'nin yol üzerinde olmadığı tartışma götürmez. Hicaz'daki doğal ticaret yolu şehrin doğusundan geçiyordu; Mekke'de durmak için, İslam öncesi Arabistan'da uluslararası ticaretin en önemli transit rotası olan Yemen ve Suriye arası yoldan önemli ölçüde sapmak gerekirdi. Ticaret yolunun yanında yer alan ve (El-Lat'a adanmış) bir mabedi de bulunan Taif, yol üzerinde durmak için daha doğal bir duraktı. Ancak, Mekke şehri Kabe'nin kendisinden öte, mabedin ve içerisindeki ilahların varlığı nedeniyle, mukaddesliği bakımından özeldi.

Arap topraklarına dağılmış, her biri yerel bir ilaha adanmış diğer mabetlerden farklı olarak, Kabe evrensel bir mabet olduğu iddiası nedeniyle benzersizdi. İslam öncesi Arabistan'ın tüm tanrılarının bu mabette yer aldığı söyleniyordu; dolayısıyla, kabile inançları ne olursa olsun, Arap Yarımadası'nda yaşayan tüm insanlar hem Kabe'ye, hem bulunduğu şehre, hem de onu koruyan kabileye karşı derin spiritüel bir yükümlülük hissediyordu. Crone'un Arap kaynaklı metinler ile diğer metinler arasındaki tutarsızlıklar için ileri sürdüğü çözüm, İslam öncesi Kabe hakkında bildiğimiz her şeyin, hatta Muhammed Peygamber ve yedinci yüzyıl Arabistanı'nda İslamiyet'in yükselişi hakkında bildiğimiz her şeyin, Arap hikâyeciler tarafından sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda uydurulmuş olduğu, bir zerre dahi olsa, sağlam tarihsel kanıt barındırmayan bir kurgu olduğu sonucuna varmaktır.

Gerçek, büyük olasılıkla, Watt'ın "uluslararası ticaret merkezi" teorisi ile Crone'un ortaya attığı "Muhammed'in kurgu olduğu" çözümü arasında bir yerlerde. Arap kaynaklı olmayan metinler, Mekke'nin uluslararası bir tica-

ret bölgesinin merkezi olduğu nosyonunun aksini açıkça kanıtlıyor. Ancak, bunun aksi yönünde çok sayıda Arap kaynaklı kanıt olması da, İslam'ın ortaya çıkışından çok önce bile Mekke'de belli ölçüde ticari faaliyet olduğunu gösteriyor. Arap kaynaklarında bu ticaretin büyüklüğü ve kapsamı, yazarların atalarının ticari deneyimini abartmak istemiş olması nedeniyle, olduğundan fazla gösterilmiş olsa bile, Mekkeliler'in F. E. Peter tarafından "iç ticaret-takas sistemi" olarak adlandırılan bir sistem uyguladıkları açık. Bu sistem, Suriye ve Irak sınırları boyunca uzanan mütevazı ticaret bölgesi ile destekleniyordu ve düzenlenme şekli itibariyle, Mekke'deki hac mevsimi ile aynı zamana denk gelen panayırlar döngüsüne neredeyse tamamen bağımlıydı.

Önemli olan nokta, ne kadar mütevazı olursa olsun, bu ticaretin Kabe'ye tamamen bağımlı olmasıdır; Mekke'de olmak için başka hiçbir neden yoktur. Burası çorak bir çöl toprağıdır ve hiçbir şey yetişmez. Richard Bulliet'in olağanüstü kitabı *The Camel and the Wheel*'da ifade ettiği gibi, "Mekke'nin büyük bir ticaret merkezi hâline gelebilmesinin tek nedeni, ticaretin kendi kontrolü altında olmasını sağlayabilmesidir." Gerçekten de, Mekke tam olarak bunu başarmıştı; şehrin dini ve ekonomik hayatını birbiri ile ayrılmaz biçimde iç içe geçiren Kusay ve varisleri, tek bir kabilenin, Kureyş kabilesinin ekonomik, dini ve siyasi üstünlüğünü garanti altına almak için, Kabe'nin ve neredeyse tüm Arabistan'ın katıldığı hac ibadetlerinin kontrolüne dayanan yenilikçi bir dini-ekonomik sistem geliştirmişti.

Habeşliler'in Fil Yılı'nda Kabe'yi yıkmak istemelerinin nedeni budur. Sana'da, Yemen'in zengin ticaret limanlarının yakınında kendi hac merkezlerini kurmuş olan Habeşliler Mekke'nin mabedini yıkmak için yola çıkmışlardı; Kabe dini bir tehdit olduğundan değil, ekonomik açıdan rakip olduğundan. Taif, Mina, Ukaz ve diğer komşu bölgelerin neredeyse tamamının liderleri gibi, Habeşliler de

Mekke'nin dini-ekonomik sistemini kendi bölgelerinde ve kendi kontrolleri altında tutmak istiyorlardı. Sonuçta, bu sistem Kureyş gibi aralarında çok sağlam bir bağ bulunmayan oymaklardan oluşan bir konfederasyonu zengin etmişse, herkesi zengin edebilirdi.

Ancak Mekke'de bulunan herkes Kureyş sisteminin faydasını görmüyordu. Bedevi hayatının kısıtlamaları, doğal olarak, Mekke gibi yerleşik topluluklarda bu denli etkili olan sosyal ve ekonomik hiyerarşilerin oluşmasını önlüyordu. Hareket hâlinde olmanın norm olduğu ve maddi birikimin pratik olmadığı bir toplumda hayatta kalmanın tek yolu, var olan kaynakları eşit olarak paylaşarak güçlü kabile bütünlüğü hissinin korunmasıydı. Bu nedenle kabile etiği, her üyenin kabilenin istikrarının korunmasında önemli bir etkinliği olması ilkesi üzerine kurulmuştu; kabile en zayıf üyeleri kadar güçlü olabilirdi. Bu bir sosyal eşitlik ideali, kabilenin her üyesinin aynı değerde olduğu nosyonu değildi. Bunun yerine, kabile etiği sosyal eşitlikçiliğe benzerliğin korunmasını amaçlıyordu, böylece kişinin konumu ne olursa olsun, her üye kabilenin bütünlüğünü koruyan sosyal ve ekonomik hak ve ayrıcalıkları paylaşabiliyordu.

İslam öncesi Arabistan'da, kabile etiğinin korunması sorumluluğu, kabilede *Seyyid* ya da *Şeyh*'e aitti. "Eşitler arasında öncü" olarak oy birliği ile seçilen şeyh (kelime anlamı "yaşlılık işaretleri taşıyan") topluluğun en saygın üyesiydi, kabilenin gücünü ve ahlâki niteliklerini temsil ederdi. Liderlik ve asalet niteliklerinin belli ailelerde bulunduğu yönünde genel bir inanç olsa da, şeyhlik soy yoluyla aktarılan bir pozisyon değildi; Araplar Bizans ve Sasani krallarının miras yoluyla elde ettikleri saltanatı fazlasıyla küçümserlerdi. Şeyh olmak için, yaşlılık dışındaki tek şart, *mürüvvet* ilkelerini kendinde barındırmaktı; bu ilkeler, cesaret, onur, misafirperverlik, savaşta güç, adalet duygusu ve her şeyin ötesinde kabilenin ortak çıkarını

gözetme gayreti gibi önemli Arap erdemlerinden oluşan kabile davranış kurallarıydı.

Araplar tüm liderlik fonksiyonlarını tek bir kişide toplama konusunda ihtiyatlı olduklarından, şeyhin fazla bir idari yetkisi yoktu. Önemli tüm kararlar kabilede eşit öneme sahip görevleri bulunan diğer bireylere danışılarak alınırdı: Savaşta liderliği üstlenen *Kaid; Kâhin,* ya da kült görevlisi ve anlaşmazlıkları çözümleyen *Hakem.* Şeyh zaman zaman bu pozisyonların bir ya da daha fazlasını üstlense de, birincil görevi topluluğunda yer alan her üyenin, özellikle de kendisini koruyamayacak olanların, yani yoksulların ve zayıfların, gençlerin ve yaşlıların, yetimlerin ve dulların korunmasını sağlayarak kabile içerisindeki ve kabileler arasındaki düzeni sağlamaktı. Şeyhe sadakat, *biat* denilen, makama değil, *kişiye* edilen bağlılık yemini ile sembolize ediliyordu. Şeyh, kabilesinin tüm üyelerinin gerektiği gibi korunması görevinde başarısız olursa, yemin geri alınıyor ve yeni bir lider seçiliyordu.

İlâhi etik kurallar -isterseniz On Emir diyebilirsiniz- ile belirlenmiş mutlak ahlâk kavramı bulunmayan bir toplumda, şeyhin kabilesinde düzeni sağlamak için başvurabileceği tek bir yol vardı: Kısas Yasası. Latince karşılığı *lex talionis* olan Kısas Yasası daha çok kabaca "göze göz" kavramı ile bilinir. Ancak barbarca bir yasal sistem olmaktan çok uzak olan Kısas Yasası aslında barbarlığı *sınırlandırmayı* amaçlıyordu. Buna göre, komşunun gözünü yaralayana sadece bir göz karşılığı ceza veriliyordu, daha fazlası verilmiyordu; komşunun devesini çalmanın cezası tam olarak bir deve karşılığı ödeme yapmaktı; komşunun oğlunu öldürmek kişinin kendi oğlunu idam etmesi anlamına geliyordu. Kısası kolaylaştırmak için, tüm mallar ve varlıklar için ve toplumun her bireyi için, hatta vücudun tüm organları için belirlenmiş, "kan parası" olarak bilinen parasal bir miktar söz konusuydu. Muhammed'in döneminde, hür bir erkeğin hayatının bedeli yüz deveydi, hür bir kadınınki ise elli deveydi.

Kabile içerisinde işlenen tüm suçlar için uygun kısasın uygulanmasını temin ederek topluluk içerisinde huzur ve istikrarın sağlanması şeyhin göreviydi. Kabile dışındaki kişilere karşı işlenen suçlar cezalandırılmıyor, hatta gerçek anlamda suç da sayılmıyordu. Hırsızlık, başka birini öldürmek ya da yaralamak, *tek başına* ahlâki açıdan ayıplanacak davranışlar sayılmıyordu ve ancak kabilenin istikrarını zayıflatması hâlinde cezalandırılıyordu.

Kimi zaman, Kısas Yasası'nın doğasında bulunan denge duygusu, uygulamadaki zorluklar nedeniyle kaybedilebiliyordu. Örneğin, çalınan devenin hamile olduğu ortaya çıkarsa, hırsız devenin sahibine bir deve bedeli mi, yoksa iki deve bedeli mi öder? Kabile toplumlarmda resmî yasa uygulayıcılığı ve yargılama sistemi olmadığından, anlaşmaya varılması gereken durumlarda, iki taraf argümanlarını hakeme taşırdı; bu kişi anlaşmazlık konusunda arabuluculuk görevi üstlenecek güvenilir, tarafsız herhangi bir kişi olabilirdi. Tarafların verdiği karara uymalarını temin etmek için -ki bu teknik olarak zorunlu tutulamazdı- her iki taraftan da güvence aldıktan sonra, hakem yasal bir beyanda bulunurdu: "Hamile bir devenin bedeli iki devedir." Hakemin kararları zaman içerisinde arttıkça, kurallardan oluşan ve kabilenin yasası görevi gören yasal bir geleneğin yani *sünnetin* temelini oluştururdu. Diğer bir deyişle, hamile bir devenin bedeline karar vermek için bir daha arabuluculuğa ihtiyaç olmazdı.

Ancak, her kabilenin kendi hakemleri ve kendi sünneti olduğundan, bir kabilenin yasaları ve gelenekleri diğer kabileler için geçerli olmuyordu. Kişilerin kendi kabileleri dışında yasal korumasının, hakkının ve sosyal kimliğinin olmaması sıklıkla rastlanan bir durumdu. Teknik olarak, kişilerin kendi kabileleri dışında birinden hırsızlık yapmaları, onları yaralamaları ya da öldürmelerinde *ahlâki* açıdan yanlış görülen bir şey olmadığı düşünülürse, İslam öncesinde Arap kabileleri arasındaki ilişkilerin sürdürül-

mesi karmaşık bir konudur. Kabilelerin birbirleri ile ilişkileri karmaşık bir ittifak ve yakınlık bağı üzerinden sürdürülüyordu. Ancak verilecek en kolay cevap şudur; bir kabilenin bir üyesi, başka bir kabilenin bir üyesine zarar verirse, yara alanın kabilesi, yeterince güçlü ise, kısas talep edebilirdi. Bundan sonra, kendi insanlarına yapılacak saldırılara aynı şekilde karşılık verileceğini komşu kabilelerin anlamasını sağlamak şeyhin göreviydi. Bunu sağlayamazsa, şeyh olarak görevi sona ererdi.

Mekke'de sorun, zenginliğin yönetici konumundaki az sayıda ailenin elinde toplanması sonucunda hem şehrin sosyal ve ekonomik görünümünün değişmesi, hem de kabile etiğinin zarar görmüş olmasıdır. Mekke'de yaşanan ani zenginlik dalgası sosyal eşitlikçilik yönündeki kabile idealini silip süpürmüştü. Artık yoksullar ve dışlanmışlar önemsenmiyordu; artık bir kabile ancak en zayıf üyesi kadar güçlü olmuyordu. Kureyş Şeyhleri ticaret araçlarının sürdürülmesini sağlamakla, sahipsiz kimseleri gözetmekten daha çok ilgileniyordu. Bir anlaşmazlık yaşandığında, taraflardan biri neredeyse dokunulmaz olacak ölçüde zengin ve güçlü olursa, Kısas Yasası nasıl işleyebilir? Kureyşliler'in sürekli genişleyen otoriteleri nedeniyle artık suçlanamaz konuma geldikleri durumda, kabileler arası ilişkiler nasıl sürdürülebilirdi? Üstelik, Anahtarların Muhafızı olarak Kureyş'in Mekke'deki otoritesinin politik ya da ekonomik olmanın yanında dini nitelikte olması da işleri kesinlikle kolaylaştırmıyordu. Hanifleri ele alalım; söylenceler Mekkeliler'in doymak bilmez açgözlülüklerine ciddi eleştiriler getirdiklerini aktarır, yine de "Mekke ve Kabe'nin İbrahim'den gelen kutsallığının meşru aracıları" olarak kabul ettikleri Kureyşliler'e karşı sarsılmaz bir bağlılık sergiliyorlardı.

Kabile etiğinin terk edilmesiyle, Mekke toplumunda kesin bir sınıflaşma yaşanmıştı. En tepede Kureyş'in yönetici ailelerinin liderleri yer alıyordu. Bir kişi küçük bir

iş kurmak için yeterli sermayeyi bir araya getirecek kadar şanslıysa, şehrin dini-ekonomik sisteminden tam anlamıyla yararlanabilirdi. Ancak Mekkeliler'in çoğu için, bu en basit ifadeyle imkânsızdı. Özellikle de resmî bir korunması olmayan, yetimler ve dullar gibi, mirasa hiçbir şekilde hakkı olmayan kesim için tek seçenek zenginlerden son derece yüksek faiz oranları ile borç almaktı; bu da kaçınılmaz olarak borca ve sonuçta ezici bir yoksulluğa ve nihayetinde de köleliğe yol açıyordu.



Kendisi de yetim olan Muhammed, Mekke'nin dini-ekonomik sistemi dışında kalmanın ne kadar zor olduğunu mutlaka çok iyi anlamıştır. Amcası ve yeni vasisi olan Ebu Talib'in Beni Haşim Şeyhi olması Muhammed için bir şanstı-küçük, çok zengin olmayan bu oymak, güçlü Kureyş kabilesi içerisinde prestije sahipti. Muhammed'i, Mekke'deki pek çok yetimin kaçınılmaz kaderi olduğu üzere, borç içine düşmekten ve kölelikten kurtaran Ebu Talib olmuştu; ona bir ev ve kervanında çalışarak hayatını kazanma fırsatı vermişti.

Muhammed'in işini iyi yaptığına şüphe yok. Söylenceler onun kazançlı bir anlaşmayı bağlama konusunda becerikli bir tüccar olarak başarılarını anlatmakta oldukça ileri gider. Mekke toplumunda alt sınıftan biri olmasına rağmen, şehirde genel olarak dürüst ve inançlı bir adam olarak tanınıyordu. Lâkabı *el-Emin* yani "güvenilir olan"dı ve birkaç küçük anlaşmazlıkta hakemlik yapması da istenmişti.

Görünüşe göre Muhammed aynı zamanda göz alıcı bir adamdı. Geniş göğsü, dolgun sakalı ve kemerli burnuyla haşmetli bir görünümü olduğu anlatılır. Pek çok anlatımda geniş siyah gözlerinden ve kulaklarının arkasından ördüğü uzun gür saçlarından bahsedilir. Ama, ne kadar

dürüst ya da becerikli olursa olsun, yedinci yüzyılın başında, Muhammed yirmi beş yaşında bir adamdı, hâlâ evlenmemişti, sermayesi ve kendine ait bir işi yoktu, tamamen amcasının cömertliği sayesinde bir işi ve evi vardı. Hatta, başarılı olma şansı öylesine düşük görünüyordu ki, amcasının kızı Ümmü Hani ile evlenmek istediğinde, kız onu doğrudan reddetmiş ve daha zengin bir koca adayını tercih etmişti.

Muhammed, Hatice adında, kırk yaşında, dikkat çekici bir dulun ilgisini çektiğinde, onun için her şey değişti. Hatice tam bir muammaydı; kadınları mal olarak gören ve kocalarının mallarında miras hakkına sahip olmalarını yasaklayan bir toplumda, zengin ve saygı gören bir kadın tüccar olan Hatice, bir şekilde Mekke toplumunun en saygı duyulan üyelerinden biri olmayı başarmıştı. Başarılı bir kervan işi vardı ve yaşı ilerlemiş ve çocuk sahibi olmasına rağmen, pek çoğu parasına konmak isteyen çok sayıda erkek onun peşindeydi.

İbni Hişam'a göre, Hatice, Muhammed ile ilk kez kervanlarından birine liderlik etmesi için işe aldığı zaman karşılaşmıştı. Onun "doğruluğunu, güvenilirliğini ve asil karakterini" duymuştu ve Suriye'ye yapılacak seferde kervanı ona emanet etmeye karar vermişti. Muhammed onu yanıltmadı. Seferden Hatice'nin beklediğinin neredeyse iki katı kârla döndü ve o da Muhammed'i evlenme teklifiyle ödüllendirdi. Muhammed teklifi minnetle kabul etti.

Hatice ile olan evliliği Muhammed'in Mekke toplumunun üst sınıfında kabul edilmesine giden yolu açtı ve onu şehrin dini-ekonomik sisteminin içine soktu. Tüm anlatımlar eşinin işini son derece başarıyla yürüttüğünü, statü ve zenginlik bakımından yükseldiğini, şehrin yönetici elit tabakasının bir parçası olmasa da, günümüzde kullanılan ifade ile "orta sınıf" olarak düşünülebilecek kesimin bir parçası olduğunu aktarır. Kendi köleleri bile olmuştur.

Ancak, başarısına rağmen Muhammed, Mekke toplumundaki çifte statüsü nedeniyle derin bir çelişki hissediyordu. Bir taraftan, cömertliğiyle ve işini yürütürken sergilediği eşit tutumla tanınıyordu. Artık saygı duyulan ve nispeten varlıklı bir tüccar olmasına rağmen, Mekke'yi çevreleyen dağlarda ve küçük vadilerde sık sık inzivaya çekiliyor, tek başına kalıyor ve "kendini sorguluyordu" (önceki bölümde açıklanan, *tahannut* adı verilen pagan uygulaması) ve Kabe kültüne bağlı dini bir bağış ritüelinin bir parçası olarak, yoksullara düzenli olarak para ve yiyecek veriyordu. Diğer taraftan, Mekke'nin korumasız kitleleri istismar ederek elit tabakanın zenginliğini ve gücünü sürdüren dini - ekonomik sistemi içerisindeki rolünü fark etmiş görünüyordu. On beş yıl boyunca yaşam tarzı ve inançları arasındaki uyumsuzluk ile mücadele etti; kırk yaşına geldiğinde durumundan son derece sıkıntı duyan bir adam olmuştu.

Sonra, MS 610'da bir gece, Hira Dağı'nda inzivaya çekilmişken, meditasyon yaptığı bir sırada Muhammed tüm dünyayı değiştirecek bir karşılaşma yaşadı.

Bir mağarada tek başına oturmuş, derin bir meditasyona dalmıştı. Aniden gözle görülmeyen bir varlık ona sarılıp sıktı. Kurtulmak için uğraştı ama hareket edemedi. Karanlıktan şaşkına dönmüştü. Göğsündeki baskı arttı, öyle ki, nefes alamaz hâle geldi. Ölüyormuş gibi hissetti. Son nefesini verirken, bir ışık ve ürkütücü bir ses, "tıpkı şafağın sökmesi gibi" üzerini kapladı.

"[Ezberden] oku!" buyurdu ses.

"Ne okuyayım?" dedi Muhammed.

Görülmeyen varlık onu daha fazla sıkıştırdı. "Oku!"

"Ne okuyayım?" diye tekrar sordu Muhammed, göğsü içeriye doğru bastırılıyordu.

Varlık onu bir kez daha sıkıştırdı ve ses bir kez daha buyurdu. Sonunda, artık daha fazla dayanamayacağını düşündüğü anda,

göğsünde hissettiği baskı kesildi ve mağarayı dolduran sessizlikte Muhammed bu sözlerin yüreğine kazıldığını *hissetti*:

Oku, o yaratan Rabbinin adıyla,

İnsanı bir kan pıhtısından yarattı.

Oku, O cömertliğinin sonu olmayan Rabbindir

Kalem ile öğretendir;

O, insana bilmediği şeyleri öğretti. (96:1-5)

Bu Muhammed'in yanan çalılıklarıydı; o an artık toplumunun sıkıntılarından endişe duyan Mekkeli bir işadamı olmaktan çıkmış, İbrahim geleneğinde *peygamber* olarak bilinen kişi olmuştu. Ancak, kendisinden önce gelen büyük peygamberler -İbrahim, Musa, Davut ve İsa- gibi, Muhammed de daha fazlası olacaktı.

İslam'da Adem'den, tüm dinlerde bilinen tüm peygamberlere kadar sürekli bir vahiy aktarımı olduğu ifade edilir. Bu peygamberlere Arapçada *nebi* adı verilir ve Allah'ın ilâhi mesajını insanlığa aktarmak için seçilmişlerdir. Ancak kimi zaman bir *nebi*ye kutsal metinleri indirme yükü de verilir: Tevrat'ı getiren Musa, Zebur'u aktaran Davut; sözleri İnciller'e ilham veren İsa gibi. Bu gibi kişiler sadece peygamber değil, Allah'ın habercisidir - *resûl*'dür. Dolayısıyla, Mekkeli bir tüccar olan, takip eden yirmi üç yıl boyunca Kur'an (kelime anlamı "Okumak") metninin tamamını ezberden okuyacak olan Muhammed artık *Resûlullah*, "Allah'ın Resûlü" olarak tanınacaktı.

Muhammed için bu ilk vahiy deneyiminin nasıl olduğunu tarif etmek zor. Kaynaklar bu konuda çok net değil, kimi zaman da çelişkili. İbni Hişam, ilk vahiy bir rüya şeklinde geldiğinde peygamberin uyumakta olduğunu söylerken, el-Taberi, peygamberin ayakta olduğunu, vahyi duyunca dizlerinin üstüne çöktüğünü iddia ediyor; omuzları titriyor ve emekleyerek uzaklaşmaya çalışıyor. Muhammed'in mağarada duyduğu emir (*ikra*), el-Taberi

tarafından yazılan biyografide "ezberden okumak, nakletmek" şeklinde anlaşılırken, İbni Hişam'da açıkça "oku" anlamında anlaşılıyor. Hatta, İbni Hişam'ın söylencelerinden birine göre, ilk okuma aslında sihirli, sırma işli bir kumaş üzerine yazılmıştır ve okuması için Muhammed'in önüne yerleştirilmiştir.

Müslüman geleneğinde el-Taberi'nin *ikra* ("ezberden okuma") tanımı üzerinde durma eğilimi vardır; daha çok, Peygamber'in okuma yazma bilmediği nosyonunu vurgulamak amacıyla tercih edilir. Kimilerine göre, Kur'an'da Muhammed için *ümmi nebi* lâkabı kullanılması bu durumu doğrular; bu lâkap genellikle "okuma yazma bilmeyen/yazısız Peygamber" şeklinde anlaşılır. Ancak, Muhammed'in okuma yazma bilmemesi Kur'an mucizesini güçlendirecek olsa da, bunu doğrulayacak tarihsel veri bulunmaz. Sayısız akademisyen ve Arap dilbilimciler, *ümmi nebi* ifadesinin daha doğru biçimde, "yazısızların Peygamberi" (Kutsal Kitabı olmayan anlamında) olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu çeviri hem cümlenin dilbilgisi kurallarına hem de Muhammed'in Kur'an'ın kutsal kitabı olmayanlara gelmiş bir vahiy olduğu görüşüne uygundur: "Biz onlara [Araplar'a] öyle ders alacakları kitaplar vermedik ve kendilerine senden önce bir Uyarıcı da göndermedik" (34:44).

Gerçek şu ki, Muhammed gibi başarılı bir tüccarın, kendi ticari faaliyetlerindeki belgeleri okuyup yazamaması oldukça düşük bir olasılıktır. Bir kâtip ya da din bilgini olmadığı açıktır, bir şairin kelimeleri kullanmadaki hünerine sahip olmadığı da kesindir. Ancak temel Arapça ifadeleri, isimleri, tarihler, mal ve hizmet adlarını yazıp-okuyabiliyor olmalıdır ve pek çok Yahudi müşterisi olduğu da düşünüldüğünde, basit düzeyde Aramice biliyor da olabilir.

Söylenceler Muhammed'in ilk vahiy geldiğinde kaç yaşında olduğu konusunda da farklı görüşler öne sürer: Bazı vakanüvisler kırk yaşında olduğunu söylerken, ba-

zıları kırk üç yaşında olduğunu iddia eder. Kesin olarak bilmeye imkân olmamakla birlikte, Lawrence Conrad, antik dönemde Araplar arasında "bir erkek ancak kırk yaşına geldiğinde fiziksel ve entelektüel gücünün doruğuna ulaşır" inancı olduğuna işaret eder. Kur'an, olgun erkek olmayı kırk yaşına erişmekle bir tutarak bu inancı doğrular (46:15). Diğer bir deyişle, antik dönemdeki biyografi yazarları tıpkı doğum yılını belirlerken tahminde bulundukları gibi, Hira Dağı'nda kaç yaşında olduğunu belirlerken de tahminde bulunmuş olabilirler.

Benzer şekilde, ilk vahiy deneyiminin tam tarihi konusunda da büyük bir anlaşmazlık söz konusudur. Ramazan ayının on dördüncü, on yedinci, on sekizinci ya da yirmi dördüncü gününde olduğu aktarılır. Hatta ilk Müslüman topluluğu içerisinde ilk vahyin tam olarak ne olduğu konusunda da tartışmalar vardır: Bazı vakanüvisler Allah'ın Muhammed'e ilk emrinin "(ezberden) oku" ya da "oku" olmadığını, "kalk ve uyar!" olduğunu söyler.

Söylencelerin bu kadar belirsiz ve çelişkili olmasının nedeni belki de Muhammed'in peygamberliğini başlatan tek bir vahiy anı olmamasıdır, bunun yerine İlâhi varlıkla son, şiddetli bir karşılaşma ile doruk noktasına ulaşan bir dizi daha küçük, tanımlanamaz doğaüstü deneyim yaşamış olmasıdır. Peygamber'in en yakın ve en sevgili eşi olacak Ayşe, peygamberliğe dair ilk işaretlerin Hira Dağı'ndaki deneyimden çok önce başladığını iddia etmiştir. Bu işaretler Muhammed'e rüyalarında saldırıyordu ve o kadar rahatsız ediciydi ki, giderek daha çok yalnız kalmak istemesine neden oluyordu. Ayşe, "Yalnız kalmayı her şeyden çok sever" diye aktarıyordu.

Anlaşıldığı kadarıyla, Muhammed bu rahatsız edici vizyonların yanında sesler de işitiyordu. İbni Hişam, Peygamber'in "Mekke vadilerinde" inzivaya çekilmek için gittiği sırada, yanından geçtiği taşların ve ağaçların "Selam sana ey Allah'ın Resûlü" dediklerini kaydeder.

Bu olduğunda, Muhammed "sağına ve soluna döner ve arkasına dönüp bakar ama ağaçlar ve taşlardan başka bir şey göremez." Bu sesli ve görsel halüsinasyonlar Hira Dağı'nda Allah'ın çağrısına kadar devam etmiştir.

Tabii ki, peygamberlik deneyimini peygamberden başkası tarif edemez, ancak peygamberlik bilincinin edinilmesinin yavaş gelişen bir süreç olduğunu düşünmek mantıksız ya da dine küfür niteliğinde değildir. İsa'nın, mesih karakterinin doğrulanması için göklerin ayrılmasına ve başına bir güvercin konmasına ihtiyacı var mıydı yoksa Tanrı tarafından ilâhi bir görev için ayrıldığını bir süredir fark ediyor muydu? Aydınlanma, genellikle anlatıldığı gibi, Sidarta'nın Bodi (incir) ağacının altında oturduğu sırada aniden şimşek gibi mi çaktı yoksa aydınlanma, gerçeklik illüzyonunun zaman içerisinde gelişmesinin sonucu muydu? Belki, bazı söylencelerde iddia edildiği gibi, Muhammed'e vahiy "şafağın sökmesi" gibi gelmiştir ya da belki yaşadığı bir dizi açıklanamaz doğaüstü deneyim ile zaman içinde peygamberlik bilincinin farkına varmıştır. Bunu bilmeye imkân yok. Ancak, Muhammed'in, kendisinden önce gelen tüm peygamberler gibi, Allah'ın çağrısını almayı istemediği kesin gibi görünüyor. Bu deneyim onun moralini öylesine bozmuştu ki, ilk aklına gelen kendini öldürmek olmuştu.

Muhammed, sadece ayıplanacak şarlatanlar olarak gördüğü (Bir defasında "Onlara bakmaya bile dayanamıyorum" demişti) Kâhinler'in göklerden mesaj aldığına inanıyordu. Hira Dağı'nda yaşadığı deneyim onun da bir Kâhin'e dönüşmeye başladığı anlamına geliyorsa ve Mekke'deki dostları onu artık bu şekilde görmeye başlayacaksa, ölse daha iyiydi.

Muhammed "Kureyşliler'in bana kâhin demelerine izin vermeyeceğim!" diye yemin ediyordu. "Dağın tepesine çıkarım, bir uçurumdan kendimi atıp ölürüm de, rahata kavuşurum."

Muhammed bir kâhinle karşılaştırılmaktan endişe duymakta haklıydı. Vahyin ilk birkaç ayetindeki mükemmel şiirselliğin gözden kaçması mümkün değildir. İlk okuma ve hemen ardından gelen okumalar, Kâhinler'in vecd ile aktardıklarına çok benzeyen, kafiyeli dizeler hâlinde gelmiştir. Bu alışılmadık bir durum değildir; sonuçta, Araplar tanrıların şiir biçiminde konuşmalarına alışıktı; bu onların dillerini ilâhi bağlama yükseltiyordu. Ancak çok sonraları, Muhammed'in mesajı Mekke'nin elit tabakasına ulaşmaya başladığında, düşmanları Kâhinler'in kehanetleri ile Muhammed'in okumaları arasındaki benzerliklere işaret edecek ve alay ederek "Deli bir şair için ilahlarımızı bırakmalı mıyız?" (37:36) diyeceklerdi.

Kur'an'da Muhammed'in kâhin olduğu iddiasını yalanlayan onlarca ayet olması, konunun ilk Müslüman toplulukları açısından ne kadar önemli olduğunu gösterir. Muhammed'in hareketi bölgede yayılmaya başladıkça, vahiy giderek daha çok düzyazıya benzemiş ve ayetlerin ilk başlardaki kehaneti andıran tarzı ortadan kalkmıştır. Ancak başlangıçta, Muhammed kendisi için ne söyleneceğini çok iyi biliyordu ve çağdaşları tarafından kâhin olarak anılma düşüncesi onu intiharın eşiğine sürüklemişti.

Sonunda Allah Muhammed'i aklının başında olduğuna ikna edip, kaygılarını giderdi. Ancak, Hatice olmasaydı, Muhammed'in tüm bunlara bir son verme planını uygulamış olabileceği ve tarihin çok daha farklı gelişeceğini güvenle söyleyebiliriz.

İbni Hişam Hatice hakkında, "Onun sayesinde, Allah peygamberinin yükünü hafifletti" yazar. "Allah rahmet eylesin!"

Mağarada yaşadığı deneyimden dolayı hâlâ korku içinde ve titremekte olan Muhammed eve döndü, karısının yanına kıvrılıp yattı, "Beni örtün! Beni örtün!" diyordu.

Hatice hemen üzerine bir örtü örttü ve titremesi ve sarsılması geçinceye kadar ona sıkıca sarıldı. Sakinleştiğinde,

başına gelenleri anlatmaya çalışırken açıkça ağladı. "Hatice" dedi, "Galiba deliriyorum."

Hatice onun saçlarını okşayarak, "Öyle söyleme" dedi. "Allah sana bunu yapmaz, O senin dürüstlüğünü, çok güvenilir olduğunu, güzel kişiliğini ve nezaketini bilir."

Ancak, Muhammed'i sakinleştirmeyi başaramayınca, Hatice kıyafetlerini topladı ve kocasına ne olduğunu anlayabileceğini bildiği tek kişiden yardım istedi: Hıristiyan kuzeni Varaka'dan; ilk Hanifler'den olan ve sonradan Hıristiyanlığa geçen Varaka'dan. Varaka, Muhammed'in yaşadığı deneyimin ne olduğunu anlayacak kadar Kutsal Kitap bilgisine sahipti.

Varaka, kuzeninin anlattığı hikâyeyi dinledikten sonra, "O, kavminin peygamberidir," dedi. "O iyi kalpli olanlardandır."

Muhammed hâlâ emin değildi, özellikle de Allah tarafından seçildiyse, ne yapması gerektiğini bilmiyordu. Daha da kötüsü, güvenceye en çok ihtiyaç duyduğu zamanda, Allah susmuştu. Hira Dağı'ndaki o ilk vahiy deneyiminden sonra uzun bir sessizlik dönemi geldi, öyle ki, Muhammed'in yaşadıklarının doğruluğundan hiç şüphe etmemiş olan Hatice bile bir süre sonra bu yaşananların anlamını sorgulamaya başladı. Muhammed'e "Rabbin galiba sana yüz çevirdi" diye itirafta bulundu.

Sonunda, Muhammed'in moralinin en bozuk olduğu zamanda, göklerden ikinci bir ayet, ilkiyle aynı acı verici şekilde gönderildi; bu kez Muhammed'e, istese de istemese de, artık Allah'ın Resûlü olduğu söyleniyordu:

> Sen, Rabbinin nimeti sayesinde, deli değilsin.
>
> Senin için bitmeyen bir ödül var;
>
> Sen ahlâklı bir adamsın.
>
> Yakında, sen de, onlar da kimin deli olduğunu göreceksiniz. (68:1-5)

Artık Muhammed'in "kalkmak ve uyarmaktan" başka seçeneği yoktu.



Muhammed tarafından Mekkeliler'e aktarılan ilk ayetler, dini ve sosyal olmak üzere iki ana konuya ayrılabilir - ancak her ikisi için de aynı dil kullanılmıştır. Önce, çarpıcı güzellikte bir ayet ile Muhammed "yeryüzünü yaran ve orada mısırlar ve üzümler ve yoncalar ve zeytinler ve hurmalar ve ağaçlarla dolu meyve bahçeleri yetiştiren" (80:19) Allah'ın gücü ve ihtişamını anlatır. Bu, Mekke'deki çoğunluğun aşina olduğu, güçlü ve mesafeli Tanrı değildir. Bu, yarattıklarına derin sevgi duyan *iyi* bir Tanrı'dır. Bu Tanrı er-*Rahman*, "en merhametlidir" (55:1); *el-Ekrem*, "en cömerttir" (96:3). Bu yüzden, bu şükredilmeye ve ibadet edilmeye değer bir Tanrı'dır. Muhammed yakınlarına "Allah'ın daha kaç iyiliğini inkâr edeceksiniz?" diye sorar.

Allah'ın gücü ve iyiliğine dair bu ilk ayetlerde, otoriter bir tek tanrılılık beyanı ya da belirleyici bir çok tanrılılık eleştirisinin olmaması dikkat çekicidir. Başlangıçta, Muhammed'in kaç tane tanrı olduğunu değil, Allah'ın nasıl bir tanrı olduğunu ortaya koyma çabasında olduğu görülüyor. Belki bunun nedeni, daha önce de belirttiğimiz gibi, Muhammed'in belli ölçüde tek tanrılı -ya da en azından henoteist- eğilimleri olan bir topluluğa hitap etmesidir. Kureyşliler'e tek bir tanrı olduğunu söylemek gerekmiyordu; bu mesajı daha önce Yahudiler'den, Hıristiyanlar'dan ve Hanifler'den defalarca duymuşlardı ve bir itirazları olmuyordu. Hizmetinin bu noktasında, Muhammed'in vermesi gereken daha acil bir mesaj vardı.

O mesaj -Muhammed'in başlangıçtaki okumalarının büyük bölümünü oluşturan ikinci tema- neredeyse tamamen Mekke'de kabile etiğinin terk edilmiş olması üzerinde duruyordu. Muhammed, zayıf ve korumasız olanlara karşı

kötü davranışları ve istismarları en ağır şekilde eleştiriyordu. Yoksulları köleleştiren yanlış sözleşmelere ve tefecilik uygulamasına son verilmesini istiyordu. İmkânları kısıtlı olanların ve ezilenlerin haklarından bahsediyor, zengin ve güçlü olanların onlara bakmakla sorumlu olduklarına dair şaşırtıcı iddialarda bulunuyordu. "Yetimleri ezmeyin" buyuruyordu Kur'an, "ve dilenenleri azarlamayın" (93:9-10).

Bu dostça bir tavsiye değildi; bir uyarıydı. Allah, Kureyşliler'in açgözlülüğünü ve kötülüğünü görmüştü ve artık buna göz yummayacaktı.

> Vay hâline iftira atanın ve ayıp-kusur arayanın
>
> Serveti biriktirenin ve onu kendisine kalkan sayanın *[vay hâline]*.
>
> Gerçekten de serveti onu ölümsüz yapacak mı sanıyor?
>
> Kesinlikle hayır! O atılacak...
>
> Allah tarafından tutuşturulan ateşe. (104:1-6)

Muhammed kendisini, her şeyin ötesinde toplumunda yaşayan ve yetimleri kullanmaya devam eden, başkalarını ihtiyaç sahiplerini beslemeye yönlendirmeyen, ahlâki sorumluluklarını gözardı ederken tanrılara dua eden ve ortak malların başkalarınca kullanımını engelleyen kişiler için mesaj taşıyan bir uyarıcı olarak görüyordu (107:1-7). Mesajı basitti: Mahşer Günü geliyordu, "gökyüzü parçalara ayrıldığında ve yeryüzü dümdüz olduğunda" (84:1-3), ve "köleleri serbest bırakmayanların" ya da "kıtlık zamanında başkalarını doyurmayanların" üzerine ateş salınacaktır (90:13-20).

Bu radikal bir mesajdı, böylesi Mekke'de daha önce duyulmamıştı. Muhammed henüz yeni bir dini kurmuyordu; köklü bir sosyal reform çağrısı yapıyordu. Henüz tek tanrılılık vaazları vermiyordu; ekonomik adalet talep ediyordu. Ve bu devrimci ve son derece yenilikçi mesajı, şöyle ya da böyle, gözardı ediliyordu.

Bu kısmen Muhammed'in hatasıydı. Tüm söylenceler, Muhammed'in başlangıçta vahyi en yakın arkadaşları ve aile üyeleri ile sınırlı tuttuğunu anlatır. Mesajını kabul eden ilk kişi, tabii ki, karşılaştıkları andan öldüğü ana kadar, özellikle de moralinin en bozuk olduğu anlarda, kocasının yanından ayrılmayan Hatice olmuştur. Mesajı kabul eden ikinci kişinin kim olduğu konusunda Müslümanlar arasında büyük bir mezhep tartışması olsa da, bu kişinin Muhammed'in kuzeni, yani Peygamber ile aynı evde büyümüş olan ve ona karısından sonra en yakın kişi olan, Ebu Talib'in oğlu Ali olduğunu varsaymak mümkündür.

Ali'nin mesajını kabul etmesi Muhammed'i çok rahatlatmıştı, çünkü o Muhammed'in sadece kuzeni değil, aynı zamanda en yakın dostuydu: Peygamber ondan sık sık "kardeşim" diye bahsediyordu. Ali zaman içerisinde İslam'ın en saygı duyulan savaşçısı olacaktı. Muhammed'in sevgili kızı Fatma ile evlenecek ve Peygamber'e efsanevi torunları Hasan ve Hüseyin'i verecekti. Ezoterik bilginin kaynağı ve İslami metafiziğin babası olarak görülen Ali bir gün gelecek ve İslam'da yepyeni bir mezhebe ilham verecekti. Ancak, Beni Haşim içerisinde Muhammed'in çağrısına ilk karşılık veren kişi olarak ayağa kalktığında sadece on üç yaşında bir çocuktu.

Ali'nin hemen ardından Muhammed'in kölesi Zeyd din değiştirmiş ve Peygamber tarafından, doğal olarak, özgür bırakılmıştı. Kısa bir süre sonra, Muhammed'in sevdiği bir arkadaşı ve Kureyşli zengin bir tüccar olan Ebu Bekir onun takipçisi oldu. Son derece sadık ve ateşli bir dindar olan Ebu Bekir'in, Muhammed'in mesajını kabul ettikten sonra ilk işi, tüm varlığını kendisi gibi tüccar olan kişilerden köleleri satın alıp, özgür bırakmaya harcamak oldu; hiçbir varlığı kalmayıncaya kadar. Ebu Bekir aracılığıyla mesaj tüm şehre yayıldı, çünkü İbni Hişam'ın ifade ettiği gibi, o bu tip şeyleri kendisine saklayacak türden biri değildi,

"inancını açıkça sergiliyor ve başkalarını da Allah'a ve elçisine iman etmeye çağırıyordu."

Bu noktada durup, Muhammed'in Mekke'de başlattığı hareketin çeşitli özelliklerini gözden geçirmemiz gerekir. Mesajı nihayetinde, haklarını savunduğu zayıf ve korumasız olanlardan, aleyhinde konuştuğu Mekke elitine kadar, toplumun her kesimine ulaşmış olsa da, hareketinin ilk yıllarının şaşırtıcı yanı, takipçilerinin özellikle Montgomery Watt'ın ifadesiyle "en etkili oymakların en etkili ailelerinden" oluşmasıdır. Bunlar, Mekke toplumu ile ilgili olarak Muhammed'le aynı olumsuz duyguları taşıyan, çoğunluğu otuz yaşın altındaki gençlerdi. Ve hepsi erkek de değildi: Muhammed'in ilk takipçilerinin çoğu kadınlardan oluşuyordu ve bu harekete katılmak için babalarının, kocalarının ve erkek kardeşlerinin geleneklerini reddederek hayatlarını tehlikeye atmışlardı.

Yine de, Muhammed'in bu ilk birkaç yılda ağzını sıkı tutması, ilk inananların kendilerine *Sahabe** diyen otuz ila kırk kişilik küçük bir grup olarak kalmasına neden oldu; o an için sadece bunlar sahip çıkıyorlardı. Mekke'deki diğer herkese göre, Muhammed'in mesajının ve Sahabe'nin gözardı edilmesi en iyisiydi.

Hem el-Taberi, hem de İbni Hişam, Muhammed'in herkesin içinde vaaz vermeye başlamasından sonra bile, Kureyşliler'in "ondan çekinmediklerini ya da onu herhangi bir şekilde reddetmediklerini" belirtir. Neden etsinler ki? Yoksul ve korumasız kişileri kendilerine tâbi kılarak zengin olmuşlarsa da, bu işleri savunmak bambaşka bir şeydi. Üstelik, Muhammed'in mesajında dinsel ya da finansal açıdan yaşam tarzlarını doğrudan tehdit eden bir şey yoktu. Muhammed'in mesajı ekonomik statükoyu etkilemediği sürece, Kureyşliler için onun ve Sahabe'nin gizlice ibadet etmelerinin ve dertlerini konuşmak için gizlice bir araya gelmelerinin sakıncası yoktu.

---

* Sahip Çıkan. ç.n.

Ancak, Muhammed hiçbir zaman gözardı edilecek biri olmamıştı.



613 yılında, vahyin başlamasından üç yıl sonra, Muhammed'in mesajında dramatik bir değişim oldu; bu değişimin en iyi açıklaması inancın iki kademeli ifadesi, yani *şehadet'tir;* o tarihten sonra hareketin hem misyonunu, hem de ilkelerini belirleyecektir:

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın Elçisi'dir.

Bu andan itibaren, Muhammed'in hizmetinde, ilk okumalarda üstü kapalı olarak yer alan tek tanrılılık, o ana kadar sosyal bir mesaj olan hareketin ardındaki ağırlıklı teoloji hâlini alır. "Sana emredileni ilan et" buyurur Allah, "Ve Allah'a ortak koşanlara arkanı dön" (15:94).

Kureyşliler'in, Muhammed ve takipçilerinden oluşan küçük gruba azap çektirmelerinin nedeninin bu yeni ve tavizsiz tek tanrılılık olduğu yönündeki genel kanıya karşın (Kureyşliler'in "tanrıları tek bir tanrı mı yapıyor?" diye sorduğu; "Bu şaşılacak şey" dedikleri söylenir), bu görüş, bu temel inanç ifadesinin yarattığı derin sosyal ve ekonomik sonuçları dikkate almamaktadır.

Kureyşliler'in din konusunda oldukça sofistike olduklarını unutmamakta fayda var. Sonuçta, hayatlarını buradan kazanıyorlardı. Çok tanrılılık, henoteizm, tek tanrılılık, Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük, Hanifilik, paganizmin her türü... Kureyşliler bunların hepsini görmüşlerdi. Muhammed'in tek tanrılılık iddiaları ile şoke olduklarına inanmak zor. Hanifler'in aynı düşünceyi yıllardır anlatıyor olmaları bir tarafa, söylenceler, Arap Yarımadası'nda yaşamış, tek tanrılılığı vaaz etmiş iyi bilinen bir dizi peygamberden bahseder. Hatta, ilk Müslümanlar bu "peygamberlerden" ikisini -Süveyd ve Lokman- Muhammed'in öncülleri

olarak görüyordu. Hatta, Kur'an'da Lokman'dan bahsedilen ayrı bir sûre vardır (31); kendisinden Allah tarafından büyük bilgelik bahşedilmiş bir kişi olarak bahsedilir. Dolayısıyla, teolojik açıdan, Muhammed'in "Allah'tan başka ilah yoktur" demesi Mekke bağlamında skandal olmayacağı gibi, daha önce duyulmamış da değildir.

Ancak, Muhammed'i diğer çağdaşlarından ayıran çok önemli iki etken; Kureyşliler'i tek tanrılılık inancından çok daha fazla öfkelendirecek etkenler vardır. Birincisi, Lokman ve Hanifler'den farklı olarak, Muhammed kendi adına konuşmuyordu. Okumaları da, Kâhinler'inki gibi, cinler aracılığıyla olmuyordu. Aksine, Muhammed'i benzersiz kılan "Allah'ın Resûlü" olduğunu iddia etmesidir. Hatta, kendisini önceki Yahudi ve Hıristiyan peygamberler ve haberciler ile, özellikle de pagan olsun olmasın, tüm Mekkeliler'in ilâhi kaynaktan ilham alan bir peygamber kabul ettiği İbrahim ile bir tutacak kadar ileri gidiyordu. Basitçe ifade etmek gerekirse, Muhammed ile Hanifler arasındaki fark, Muhammed'in sadece "İbrahim'in dinini" vaaz etmekle kalmaması, Muhammed'in *yeni* İbrahim olmasıdır (6:83-86; 21:51-93). Ve Kureyşliler'i bu derece rahatsız eden de onun ortaya koyduğu bu kimlikti. Çünkü Muhammed, "Allah'ın Resûlü" olduğunu iddia etmekle, Araplar'da gücün aktarımındaki geleneksel süreci apaçık çiğniyordu. Bu Muhammed'e "eşitler arasında öncü" yetkisi verilmesi değildi. Muhammed'in dengi yoktu.

İkincisi, daha önce de bahsedildiği gibi, Hanif vaizler Mekkeliler'in çok tanrılı inançlarına ve açgözlülüklerine saldırmış olabilirler, ancak Kabe ve toplum içerisinde Anahtarların Muhafızları rolü üstlenen kişilere karşı derin bir saygı duyuyorlardı. Bu da, çoğunlukla Mekke'de Hanifler'in neden tolere edildiğini ve neden Muhammed'in hareketine kalabalık gruplar hâlinde geçmediklerini açıklar. Ancak, kendisi de işadamı ve tüccar olan Muhammed, Hanifler'in anlayamadıkları bir şeyi anlıyordu:

Mekke'de radikal bir sosyal ve ekonomik reform getirmenin tek yolu şehrin temelini oluşturan dini-ekonomik sistemi tersine çevirmekti ve bunun da tek yolu Kureyşliler'in servetinin ve prestijinin asıl kaynağına, Kabe'ye saldırmaktı.

Muhammed'e göre "Allah'tan başka ilah yoktur" demek, inancın ifadesi olmaktan çok daha fazlasını ifade ediyordu. Bu beyan hem Kabe'ye, hem de Kureyşliler'in onu yönetme hakkına bilinçli ve kasıtlı bir saldırıydı. Üstelik, Mekke'de dini hayat ve ekonomik hayat birbirine ayrılmaz biçimde bağlı olduğundan, birine yapılan saldırı, diğerine de yapılmış oluyordu.

Şehadet, hiç şüphesiz, teolojik bir yenilik içeriyordu ancak bu yenilik tek tanrılılık değildi. Bu basit inanç ifadesi ile, Muhammed Mekke'ye göklerin ve yerin Allah'ının herhangi bir aracıya ihtiyacı olmadığını ve herkesin ona ulaşabileceğini beyan ediyordu. Dolayısıyla, mabetteki putlar ve hatta mabedin kendisi, tanrıların mekânı görevi gördüğü sürece, gereksizdi. Ve Kabe gereksizse, Mekke'nin Arabistan'ın dini ya da ekonomik merkezi olarak üstün olmasını gerektiren bir neden kalmıyordu.

Özellikle de hac sezonu hızla yaklaşırken, Kureyşliler'in bu mesajı gözardı etmesi mümkün değildi. Muhammed'i ve Sahabe'yi susturmak için her şeyi denediler. Yardım istemek için Ebu Talib'e gittiler, ancak Haşim Şeyhi, kendisi Muhammed'in mesajını hiçbir zaman kabul etmemiş olsa da, yeğeninden korumasını çekmeyi reddetti. Muhammed'e hakaretler yağdırdılar ve Şeyh'in korumasına sahip olma şansı olmayan Sahabe'ye de eziyet ettiler. Hatta, atalarına hakaret etmeyi, adetleri ile alay etmeyi, ailelerini bölmeyi ve her şeyin ötesinde, Tanrıları'na küfretmeyi bırakması şartıyla Muhammed'e, hareketini huzur içerisinde sürdürmesi için ihtiyacı olan özgürlüğü, desteği, gücü ve parayı vermeyi bile teklif ettiler. Ancak, Muhammed reddetti ve hacıların duaları ve malları ile birlikte

bir kez daha Mekke'de bir araya gelme zamanı geldiğinde, Kureyşliler'in gerginlikleri yeni bir boyuta ulaştı.

Kureyşliler Muhammed'in Kabe'ye gitmeyi ve mesajını yarımadanın her yerinden gelen hacılara bizzat aktarmayı düşündüğünü biliyorlardı. Ve bu, Kureyşliler'in ve uygulamalarının bir vaiz tarafından ilk lanetlenişi olmasa da, böylesi bir lanetlemenin başarılı ve tanınmış bir Kureyşli işadamından, yani "içlerinden birinden" gelmesi ilk kez oluyordu. Bunun tolerans gösterilemeyecek bir tehdit olduğunu fark eden Kureyşliler Muhammed'in planının önünü kesecek bir strateji uyguladılar; "insanların panayıra geliş yollarında" oturdular ve gelip geçenlere Kabe'de kendilerini bekleyen, "insanları babasından ya da kardeşinden ya da karısından ya da ailesinden ayıran bir mesaj aktaran bir büyücü" olduğu ve dikkate alınmaması gerektiği uyarısı yaptılar.

Kureyşliler aslında Muhammed'in büyücü olduğunu düşünmüyorlardı; onun okumalarının, belli ki büyücülükle ilişkilendirilen "tükürükler ve düğümler olmadan" geldiğini kabul etmişlerdi. Ancak, Muhammed'in Mekkeli aileleri böldüğü düşüncelerinde kesinlikle içten davranıyorlardı. İslam öncesi Arabistan'da bir kişinin sosyal kimliğinin sadece bir kabileye üyelikten ibaret olduğunu hatırlayın; bu tüm kabile etkinliklerine, özellikle de kabile kültü ile ilişkili etkinliklere katılmayı gerektirirdi. Ancak, Muhammed'in hareketini kabul etmek kişinin sadece inancını değiştirmesi anlamına gelmiyordu, aynı zamanda kendisini kabilenin etkinliklerinden uzaklaştırması, yani temel olarak kabileden uzaklaşması anlamına geliyordu.

Bu Kureyşliler için ciddi endişe vericiydi; Muhammed'le ilgili en önemli şikâyetleri (en azından açıkça ifade ettikleri) ne sosyal ve finansal reform çağrısı, ne de radikal tek tanrılılık anlayışıydı. Hatta, Richard Bell tarafından da ifade edildiği gibi, Kur'an'ın tamamında Kureyşliler'in, çok tanrılılığı gerçekliğine samimiyetle inandıkları için sa-

vunduklarına dair tek bir ifade bile yoktur. Bunun yerine, hacılara yaptıkları uyarıların da gösterdiği gibi, Kureyşliler Muhammed'in tek tanrılılık mesajından çok, atalarının ritüellerine ve geleneksel değerlerine ısrarla karşı çıkmasından rahatsız olmaktadır; bu gelenekler ki şehrin sosyal, dini ve ekonomik temelleri bunlar üzerine kurulmuştur.

Ancak, tahmin edileceği gibi, Kabe'de karşılarına çıkacak "büyücüyü" gözardı etme uyarıları Muhammed'in mesajına gösterilen ilgiyi artırmaya yaradı; öyle ki, hac ibadeti ve çöl panayırları tamamlandığında ve hacılar evlerine gitmek için yola çıktıklarında, Muhammed -dokunulmaz olan Kureyşliler'i çok korkutan bu adam- Arabistan'ın her yerinde konuşuluyordu.

Hac zamanında Muhammed'i susturmayı başaramayan Kureyşliler, Peygamber'in kitabından bir taktik uygulamaya ve Muhammed'i kendilerini vurduğu yolla vurmaya karar verdi: Ekonomik yolla. Sadece Muhammed ve Sahabe'ye karşı değil, tam da kabile anlayışıyla, Muhammed'in tüm kabilesine boykot uyguladılar. O andan itibaren, Mekke'de kimse, Muhammed'in takipçisi olup olmadıklarına bakmaksızın, Beni Haşim'den biri ile evlenmeyecek, (yiyecek ve içecek de dahil olmak üzere) mal alıp satmayacaktı. Kureyşliler'in boykotunun amacı Sahabe'yi aç bırakıp Mekke dışına çıkarmak değildi; sadece kabile dışında kalmanın sonuçlarının ne olacağını göstermenin bir yoluydu. Muhammed ve Sahabesi Mekke'deki sosyal ve dini etkinlikten ayrılmak istiyorsa, şehrin ekonomisinden de ayrılmaya hazırlıklı olmalıydı. Sonuçta, Mekke'de din ve ticaret birbirinden ayrılmazsa, kimse ilkini açıkça reddedip, ikincisinde var olmaya devam etmeyi beklememeliydi.

Boykot, hedeflendiği gibi, Muhammed de dahil olmak üzere, büyük çoğunluğu hayatını ticaretten kazanan Sahabe için yıkıcı oldu. Hatta, boykot o kadar yıkıcıydı ki, Kureyş'in önemli üyeleri Muhammed'i reddetmekle birlikte,

"Beni Haşim eriyip giderken yemeye, içmeye ve kıyafetler giymeye" dayanamadığını söyleyerek protesto ediyordu. Birkaç ay sonra, boykot kalktı ve Beni Haşim'in şehrin ticari hayatına yeniden katılmasına izin verildi. Ancak Muhammed Mekke'de yeniden ayakta durmaya başlamışken, onu çarpan trajik olaylar neredeyse eş zamanlı olarak geldi; amcası ve koruyucusu Ebu Talib ve karısı ve sırdaşı Hatice hayatlarını kaybetti.

Ebu Talib'i kaybetmenin önemi açıktır: Muhammed artık amcasının onu zarar görmekten kesinlikle koruyacağına güvenemez. Beni Haşim'in yeni Şeyhi Ebu Leheb, Muhammed'den şahsen hoşlanmıyordu ve üzerindeki korumasını resmî olarak çekti. Bunun sonucu anında görüldü. Muhammed'e Mekke sokaklarında açıkça tacizler başladı. Artık halk arasında vaaz veremiyor ya da ibadet edemiyordu. Bunu yapmaya çalıştığında, biri başından aşağı pislik döküyor, bir diğeri ona koyun rahmi fırlatıyordu.

Ebu Talib'i kaybetmek Muhammed'i tehlikeli bir konuma getirmiş olabilir, ancak Hatice'nin ölümü onu kesinlikle mahvetti. Sonuçta o Muhammed'in sadece karısı değildi, aynı zamanda onu destekleyen ve rahatlatan kişiydi, onu yoksulluktan kurtarmıştı, kelimenin tam anlamıyla, hayatını kurtarmıştı. Çok eşliliğin olduğu, hem erkeklerin, hem de kadınların sınırsız sayıda eşinin olmasına izin verilen bir toplumda, Muhammed'in kendisinden on beş yaş büyük bir kadınla tek eşli ilişkisi, en azından dikkate değerdi. Maxime Rodinson'ın dile getirdiği, Muhammed'in, yaşı düşünüldüğünde Hatice'ye karşı fiziksel bir tutku hissetmesinin olası olmadığı iddiası hem dayanaksız, hem de hakaret niteliğindedir. Ebu Talib'in korumasını kaybetmek elbette moral bozucu, hatta Muhammed'in fiziki güvenliği açısından zarar vericiydi. Ancak, acı verici şiddetteki vahiy deneyimlerinden birinden sonra ya da Kureyşliler'in yeni bir hakaretine maruz kaldıktan sonra, başı pislik için-

de, kıyafeti kana bulanmış hâlde eve dönmek ve onu bir örtüyle sarmalayacak ve dehşet duygusundan sıyrılmasına kadar ona sarılacak olan Hatice'nin orada olmaması... Peygamber için hayal bile edilemeyecek bir keder olmalı.

Hem fiziksel, hem de duygusal desteğini kaybeden Muhammed artık Mekke'de kalamazdı. Bir süre önce, küçük bir grup takipçisini -Mekke toplumunda herhangi bir koruması olmayan kişileri- geçici olarak Habeşistan'a göndermişti; bunun nedeni kısmen, Kureyşliler'in başlıca ticari rakiplerinden biri ile ittifak kurmak üzere Hıristiyan imparatordan ya da "Negus"tan sığınma talep etmekti. Ancak Muhammed'in kendisi ve Sahabe için, Kureyşliler'in pervasız gazabından kurtulacağı kalıcı bir yurda ihtiyacı vardı.

Mekke'nin kardeş şehri Taif'i denedi ancak kabile liderleri düşmanına sığınma vererek Kureyşliler'in düşmanlığını kazanmak istemiyorlardı. Mekke çevresindeki yerel panayırları -hem tüccar olarak, hem de sorun çıkaran kişi olarak iyi bilindiği yerleri- gezdiyse de, olumlu cevap alamadı. Sonunda, cevap Mekke'den yaklaşık dört yüz kilometre uzaklıkta bulunan bir tarım vahasında, topluca Yesrib olarak bilinen bir köyler grubunda yaşayan *Hazrec* adlı küçük bir oymağın daveti şeklinde geldi. Yesrib uzak ve tamamen yabancı bir şehir olmasına rağmen, Muhammed'in daveti kabul etmekten ve Sahabesi'ni akıllarına bile getiremeyecekleri bir şeyi yapmaya hazırlamaktan başka şansı yoktu: Koruma altında olmayacakları bir yerde, belirsiz bir geleceğe gitmek için kabilelerini ve ailelerini terk edeceklerdi.

Yesrib'e göç yavaş ve gizlice gerçekleşti, Sahabe vahaya doğru bir seferde birkaç kişiden oluşan gruplar hâlinde yola çıktı. Kureyşliler neler olup bittiğini fark ettiğinde geride sadece Ebu Bekir, Muhammed ve Ali kalmıştı. Muhammed'in Mekke'den bir ordu kurmak üzere ayrılmasından korkan çeşitli kabile şeyhleri, her aileden birer

kişi, "genç, güçlü, soylu, aristokrat birer savaşçı" seçmeye karar verdiler; bunlar uyuduğu sırada Muhammed'in evine gizlice girecek ve hepsi kılıçlarını aynı anda onun vücuduna geçireceklerdi, böylece ölümü ile ilgili sorumluluk kabiledeki herkes tarafından paylaşılacaktı. Ancak suikastçılar Muhammed'in evine geldiklerinde, yatağında Ali'nin, Peygamber'in yerinde uyuduğunu gördüler. Hayatına kast edileceğini öğrenen Muhammed ve Ebu Bekir bir gece önce evin camından gizlice çıkmış ve şehirden kaçmıştı.

Kureyşliler öfkeliydi. Muhammed'i bulacak ve Mekke'ye geri getirecek kişiye yüz dişi deveden oluşan büyük bir ödül vaat ettiler. Bu alışılmadık büyüklükteki ödülü cazip bulan onlarca Bedevi çevredeki bölgeyi gece gündüz tarayıp Peygamber'i ve arkadaşını aradılar.

Bu arada, Muhammed ve Ebu Bekir Mekke'den fazla uzak olmayan bir mağarada saklanmışlardı. Üç gün boyunca saklandılar, Bedeviler'in geri adım atmasını ve kamplarına dönmesini beklediler. Üçüncü gece, mağaradan dikkatlice çıktılar ve onlara sempati duyan bir kişinin getirdiği iki deveye bindiler. Sonra çölde sessizce gözden kaybolup Yesrib'e doğru gittiler.

Yüzlerce kilometre ötedeki yabancı topraklarda telaş içerisinde kendisini bekleyen yaklaşık yetmiş takipçisine katılmak için gecenin karanlığında evinden gizlice kaçmak zorunda kalan bu adamın, birkaç yıl gibi kısa bir süre içerisinde, doğduğu şehre, gizlice ya da gece vakti değil, gün ışığında, ardında barış içerisinde yürüyen on bin kişiyle birlikte dönmesi ve uykusunda onu öldürmeyi denemiş olan insanların ona hem kutsal şehri açmaları, hem de Kabe'nin anahtarlarını, koşulsuz ve savaşmadan, kutsal bir kurban gibi sunmaları şaşkınlık vericidir - kimilerine göre ise mucizedir.

3. Peygamber'in Şehri

İLK MÜSLÜMANLAR

Çölde gece olduğunda, güneş gökyüzünde alçak bir noktada duran beyaz bir küre gibidir. Ufka dalar ve ışınları kum tepecikleri ile kesilir, uzaklarda dalgalanan siyah tümsekler gibi görünmesine neden olur. Yesrib'in uç noktasında, heybetli palmiye ağaçlarının oluşturduğu bir çit, vaha ile başlayan çöl arasında bir sınır gibidir. Burada, küçük bir grup Sahabe beklemektedir, ellerini gözlerinin üzerine koyup gölge yaparak, ucu bucağı olmayan boşlukta Muhammed'e dair bir işaret görmeye çalışırlar. Çölün ucunda günler, geceler boyu beklemişlerdir. Başka ne yapabilirlerdi ki? Çoğunun Yesrib'de bir evi yoktu. Sahip oldukları malların çoğunu Mekke'de bırakmışlardı. Onların yolculuğu çölden büyük çıkış değildi, develeri mallarla yüklü değildi. Mekke'den Yesrib'e göç, bilinen adıyla *Hicret*, gizli bir operasyondu; kızlar babalarının evinden gece vakti gizlice çıkmış, genç erkekler, kurak çölde çetin geçecek bir haftalık yolculuk için sırtlarında taşıyabilecekleri ne kadar eşyaları varsa almışlardı. Beraberlerinde getirebildikleri az miktarda eşya herkesin ortak malı olmuştu, yeterli olmayacaktı.

Sorun şu ki, artık daha doğru bir ifadeyle Göç Edenler ya da *Muhacir* (kelime anlamıyla, "Mekke'den Medine'ye göç edenler") olarak anılmaya başlanan Sahabe ağırlıklı olarak satıcı ve tüccarlardan oluşuyordu, ancak Yesrib

ticaret temeline dayanan bir şehir değildi; hatta Yesrib şehir bile değildi. Çiftçilerin, meyve bahçesi sahiplerinin ve toprağı işleyenlerin yaşadığı köylerin oluşturduğu bir federasyondu. Göçmenlerin arkalarında bıraktıkları kalabalık, zengin şehre benzemiyordu. Tüccardan çiftçiye dönüşmeyi başarsalar bile, Yesrib'deki en iyi tarım alanları zaten doluydu.

Muhammed'in mesajını kabul etmiş ve onun hareketine katılmış olan bir avuç Yesribli köylünün yani *Ensar* ya da "Yardımcıların" yardımları ve iyi niyeti olmasa nasıl hayatta kalacaklardı? Peki, Kureyşliler'in korumasından çıktıklarına göre, şimdi başlarına ne gelecekti? Arabistan'ın en güçlü kabilesi onların Mekke'den öylece gitmesine izin verecek miydi? Evlerini, ailelerini, kimliklerini, olağanüstü ancak kendini kanıtlamamış ve şimdi de ortalarda görünmeyen bir peygamberin emri üzerine mi terk etmişlerdi gerçekten?

Güneşin gözden kaybolmasından hemen önce, çölde, Yesrib'e doğru gelmekte olan iki silüet görürler. Muhacirler arasında bir çığlık yayılır: "Resûl burada! Resûl geldi!" Erkekler yerlerinden fırlar ve vahaya girdikleri sırada Muhammed ve Ebu Bekir'i karşılamak için koşarlar. Kadınlar el ele tutuşur ve bu iki adamın etrafında daire çizerek dans ederler, zılgıtları evden eve yayılır, Peygamber'in gelişini haber verir.

Muhammed, yolculuktan kavrulmuş ve yorgun hâlde, eyerin üzerinde oturur ve devesinin dizginini serbest bırakır. Kalabalık toplanır, yiyecek ve su getirirler. Ensar'dan birkaç kişi devenin dizginini tutmaya ve köylerine doğru çekmeye çalışırlar. "Gel, Ey Allah'ın Resûlü, destekçilerin çok, erzakın bol olduğu, ele geçirmesi zor bir yere gidelim" diye bağırırlar.

Ama Yesrib'deki herhangi bir oymağı tercih etmiş olmayı istemeyen Muhammed, tekliflerini reddeder. "Dizginleri bırakın" buyurur.

Kalabalık geri çekilir ve Muhammed'in devesi ileriye doğru zorla da olsa birkaç adım daha atar. Artık hurma kurutmak için kullanılan terk edilmiş bir mezarlığın etrafında döner, sonra durur ve dizlerinin üstüne çöker, Peygamberin inmesi için boynunu aşağıya doğru eğer. Muhammed arazinin sahiplerine fiyatını sorar.

"Para istemeyiz" der sahibi. "Allah'tan alacağımız ödül bize yeter."

Cömertlikleri karşısında minnet duyan Muhammed toprağın düzlenmesi, mezarların kazılması ve mütevazı bir ev yapmak için kullanılmak üzere kereste elde etmek için palmiye ağaçlarının kesilmesi emrini verir. Çatısını palmiye yapraklarının örttüğü bir bahçe, ağaçtan yapılmış yaşam alanları ve çamur kaplı duvarları hayal eder. Ancak burası sadece bir ev olmayacaktır. Dönüştürülen bu kuru toprak ve mezarlık yeni bir topluluk türü için, ilk *mescit* ya da cami olacaktır; bu topluluk öylesine devrim yaratmıştır ki, yıllar sonra, Müslüman âlimler bir İslami takvim yapmak istediklerinde, başlangıç olarak Peygamber'in doğum yılı ya da vahyin başlangıç yılını değil, Muhammed ve küçük Muhacir grubunun yeni bir topluluk kurmak üzere bu küçük köyler federasyonuna geldikleri yılı seçerler. O yıl, MS 622 yılı, sonsuza kadar Hicri (Hicret'ten Sonra) 1. Yıl olarak bilinecektir; yüzyıllar boyunca Yesrib olarak adlandırılan vaha artık *Medinet ün-Nebi:* "Peygamber'in Şehri" ya da kısaca Medine olarak anılacaktır.

Muhammed'in kendi ismini taşıyacak olan bu şehirde geçirdiği zamana dair akıllardan silinmeyen bir efsane vardır; öyle bir efsane ki, İslam dinini ve siyasetini bin dört yüz yıldır tanımlamaktadır. Müslüman toplumun doğuşu Medine'de olmuştur ve Muhammed'in Arap sosyal reformu hareketi evrensel bir dini ideolojiye burada dönüşmüştür.

"Muhammed'in Medine Yılları" Arap İmparatorluğu için bir paradigma olmuş, Peygamber'in ölümünden

sonra tüm Orta Doğu'ya yayılmış ve ortaçağda tüm İslam krallıkları ve sultanlıklarının yerine getirmeye çalıştığı bir standart olmuştur. Medine ideali on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda, Müslüman toprakları sömürge yönetiminden kurtarma aracı olarak Muhammed'in bozulmamış topluluğunun orijinal değerlerine dönmeye çabalayan çeşitli İslami reform hareketlerine ilham vermiştir (ancak bu orijinal değerleri nasıl tanımlayacakları konusundaki görüşleri radikal farklılıklar gösterir). Ve yirminci yüzyılda sömürgeciliğin terk edilmesi ile birlikte, "İslam Devleti" nosyonunun oluşmasını sağlayan da Medine hatıraları olmuştur.

Günümüzde, Medine aynı anda hem İslami demokrasi modeli, hem de İslami savaşçı anlayış için itici güç durumundadır. Mısırlı yazar ve siyaset felsefecisi Ali Abdel Razik (ölümü 1966) gibi İslami Modernizm yanlıları, Muhammed'in Medine'deki topluluğunu, İslam'ın dini ve dünyevi yetkilerin ayrılmasını savunduğuna kanıt olarak gösterirken, Afganistan ve İran'da Müslüman radikaller, aynı topluluğu çeşitli İslami teokrasi modelleri oluşturmada kullanmışlardır. Müslüman feministler, eşit hak mücadelelerinde her zaman Muhammed'in Medine'de kurduğu yasal reformlardan ilham alırken, diğer tarafta gelenekçi Müslümanlar da aynı yasal reformları İslam toplumlarında kadınların alt sınıf konumlarım sürdürme tercihlerinde temel almaktadır. Bazılarına göre, Muhammed'in Medine'deki işleri Müslüman-Yahudi ilişkilerinde model görevi görürken; bazılarına göre de, İbrahim'in iki oğlu arasında her zaman var olmuş ve var olacak, aşılamayan anlaşmazlığı ortaya koyar. Yine de, kişilerin modernist ya da gelenekçi, reformist ya da kökten dinci, feminist ya da şovenist olarak tanımlanmasına bakılmaksızın, tüm Müslümanlar Medine'yi İslami mükemmellik modeli olarak görürler. Basitçe ifade etmek gerekirse, Medine İslam'ın anlamıdır.

Bu büyüklükteki tüm efsanelerde olduğu gibi, gerçeklere dayanan tarih ile kutsal tarihi birbirinden ayırmak genellikle zordur. Sorun kısmen, Muhammed'in Medine'de geçen yıllarına dair tarihsel söylencelerin, Peygamber'in ölümünden yüzlerce yıl sonra, Muhammed'in ilâhi misyonunun evrensel düzeyde kabul gördüğünü ve hemen başarı kazandığını vurgulama gayretindeki Müslüman tarihçiler tarafından yazıya alınmasından kaynaklanır. Muhammed'in biyografisini yazan kişilerin, Müslüman toplumların muazzam güçlü bir imparatorluk hâline geldiği dönemde yaşadığını unutmayalım. Sonuç olarak, anlatımları çoğunlukla yedinci yüzyılın Medinesi'nden çok, dokuzuncu yüzyılın Şam'ı ya da on birinci yüzyılın Bağdatı'nda geçerli siyasi ve dini ideolojileri yansıtır.

Medine'de gerçekte neyin, neden yaşandığını anlamak için, bu kaynaklar arasında dolaşırken, Müslüman toplumun başkenti hâline gelecek olan bu kutsal şehri değil, bu toplumu, yeni oluşmaya başladığı dönemde besleyen ve geliştiren uzaklarda kalmış vahayı açığa çıkarmak gerekir. Sonuçta, "Peygamber'in Şehri" olmadan çok önce, sadece Yesrib vardı.



On yedinci yüzyılda Yesrib, çoğu farklı büyüklüklerdeki yaklaşık yirmi Yahudi oymağın hakimiyetindeki sık palmiye bahçeleri ve tarıma elverişli geniş araziler ile kaplı verimli bir tarım vahasıydı. Batı Arabistan'da (Hicaz) yerleşmiş olan, çoğu Filistin'den göç edip gelen Yahudiler'den farklı olarak, Yesrib'deki Yahudiler çoğunlukla Yahudiliğe geçmiş Araplardı. Din bakımından onları, Yahudi olmaları dışında, pagan komşularından ayıran fazla bir şey yoktu. Tüm Araplar gibi, Yesrib'deki Yahudiler de kendilerini, tek bir Yahudi toplumu olarak değil, her şeyden önce, her biri bağımsız birer varlık olarak hareket eden oymaklarının

birer üyesi olarak görüyorlardı. Ve birkaç Yahudi oymak birbiri ile ittifak kurmuş olsa bile, bunların bütünleşik bir Yahudi kabilesi oluşturduğundan bahsedilemezdi.

Bölgede ilk yerleşenler olarak Yahudiler, Yesrib'in "Yüksekler" olarak bilenen en verimli tarım arazilerini işgâl etmiş, Arabistan'ın en değerli mahsûlü, yani hurma konusunda ustalaşmışlardı. Yahudiler aynı zamanda hünerli sarraflar, terziler, silah üreticileri ve şarap üreticileriydiler (Yahudi şarapları yarımadanın en iyi şarapları kabul edilirdi). Ancak onları zengin eden, tüm Hicaz bölgesine yayılmış olan Yesrib hurmalarıydı. Aslında, vahada bulunan en büyük beş Yahudi oymağı-Beni Salebe, Beni Hadl, Beni Kureyze, Beni Nadir ve (şehrin tek pazarının da kontrolünü elinde bulunduran) Beni Kaynuka, Yesrib ekonomisinde neredeyse tam anlamıyla bir tekele sahipti.

Bazı Bedevi kabileleri göçebe hayatı terk edip, Yesrib'e yerleştiklerinde, en verimli topraklar zaten ele geçirilmişti. Geriye sadece "Alçaklar" denen, ekip biçilmeye fazla elverişli olmayan toprak parçaları kalmıştı. Sınırlı kaynakların elde edilmesi yarışı pagan (yani Arap) oymaklar ile Yahudi oymaklar arasında bazı anlaşmazlıklar yaratmakla kalmamış, aynı zamanda Yesrib'de Yahudi otoritesi ve etkisinin kademeli olarak azalmasıyla da sonuçlanmıştır. Ancak, çoğunlukla bu iki grup stratejik kabile işbirliği ve ekonomik ittifaklar yoluyla nispeten barış içinde yaşamışlardır. Yahudiler hurmalarını civar pazarlara (özellikle Mekke'ye) taşımaları için düzenli olarak Araplar'ı çalıştırırken, Araplar, Yahudi komşularının bilgilerine, zanaatkârlıklarına ve kökenlerine saygı göstermişlerdir; Arap vakanüvis el-Vakidi'nin ifadesiyle Yahudiler, "Köklü ailelerden gelen ve mal mülk sahibi insanlardı, bizlerse, ne palmiye ağaçlarına, ne de üzüm bağlarına sahip, sadece koyun ve deve güden bir Arap kabilesiydik."

Vahadaki asıl çekişme Yahudiler ile Araplar arasında değil, Araplar'ın kendi aralarında, daha doğrusu en bü-

yük iki Arap kabilesi Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanıyordu; başlangıçta Muhammed'i ve takipçilerini Yesrib'e davet eden Hazrec kabilesiydi. Anlaşmazlığın asıl nedeni bilinmese de, amacı tam da bu türden süregelen kabile anlaşmazlıklarını sonlandırmak olan Kısas Yasası, çözüm sağlamamıştı. Muhammed Yesrib'e geldiğinde, büyük olasılıkla sınırlı kaynaklar üzerindeki bir anlaşmazlıkla başlamış olan sorun, Yahudi oymaklarına bile sıçramış olan kanlı bir çatışmaya dönüşmüştü; Beni Nadir ve Beni Kureyze, Evs'i destekliyor, Beni Kaynuka ise Hazrec'in yanında yer alıyordu. Kısacası, anlaşmazlık vahayı ikiye bölmüş durumdaydı.

Evs ve Hazrec'in bir hakeme ya da arabulucuya çok ihtiyacı vardı. Herhangi bir hakem değil, otoriter, güvenilir ve tarafsız bir kişi olmalıydı, Yesrib'de kimseyle herhangi bir bağlantısı olmamalıydı, iki kabile arasında arabuluculuk yapma gücüne, hatta ilâhi otoriteye sahip biri olmalıydı. O hâlde, bu işe son derece uygun bir kişinin de yaşayacak bir yere çok ihtiyacı olması büyük şans olmalıydı.

Muhammed'in Yesrib'e, Evs ve Hazrec arasındaki tartışmanın hakemi olmaktan daha fazlasını sağladığına şüphe yok. Ancak söylenceler Muhammed'i yeni ve tam yerleşik bir dinin kudretli peygamberi olarak; Yesrib'in tümünün karşı konulmaz lideri olarak vahaya gelmiş gibi sunar. Bu görüş kısmen, Muhammed'in vahada yerleşmesinden bir süre sonra hazırlamış olabileceği Medine Anayasası (ya da Medine Vesikası) olarak adlandırılan ünlü bir belgeden kaynaklanır. Çoğu zaman dünyanın ilk yazılı anayasası olduğu kabul edilen bu belge, Muhammed, şehre yeni gelen Muhacir, Muhammed'in hareketine katılan Medineli Ensar ve Yahudi ve pagan olmak üzere geri kalan Yesrib oymakları arasında yapılan bir dizi resmî saldırmazlık anlaşmasıydı.

Ancak, anayasa metni tartışmalıdır çünkü görünüşe göre, bu belge ile Muhammed vahada yaşayan, Yahudiler

de dahil, tüm nüfusun en üst dini ve siyasi yetkilisi olarak belirlenmiştir. Yesrib'de yaşanan, sadece Evs ve Hazrec arasındaki değil, tüm anlaşmazlıklarda tek arabuluculuk yetkisinin Muhammed'de olduğu belirtilir. Yesrib'in tek savaş liderinin (Kaid) o olduğu beyan edilir ve Allah'ın Resûlü olduğu tartışmasız kabul edilir. Ve Muhammed'in birincil görevi muhacirlerden oluşan "oymağının" "şeyhi" olarak belirtilirken, aynı zamanda Yesrib'deki diğer tüm kabile ve oymak şeyhlerine göre açıkça ayrıcalıklı bir pozisyon tanınır.

En önemli sorun Medine Anayasası'nın tam olarak ne zaman yazıldığının belirlenmesidir. Aralarında el-Taberi ve İbni Hişam'ın da yer aldığı geleneksel kaynaklar, belgenin yazımının Muhammed'in vahaya gelişinden sonraki ilk işlerinden biri olduğunu, yani MS 622'de yazıldığını ileri sürer. Ancak, Yesrib'deki ilk yıllarında Muhammed'in konumunun zayıf olduğu düşünülürse, bu olasılık düşüktür. Sonuçta o Mekke'den kaçmak zorunda kalan ve tüm Hicaz'da bir suçlu gibi kovalanan biriydi. Ve Michael Lecker'ın da işaret ettiği gibi, Evs kabilesinin büyük bölümünün İslam dinine geçmesi 624 yılındaki Bedir Savaşı'ndan (bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır) önce, hatta belki de, Yesrib'e göçten, yani Hicret'ten beş yıl sonra, 627 yılına kadar bile gerçekleşmemiştir. Öncesinde, Muhammed'in otoritesini kabul etmek bir tarafa, (o dönemde bir avuç Hazrec üyesinden ibaret olan) Ensar dışında çok az kimse Muhammed'in kim olduğunu biliyordu. Onun hareketi Yesrib nüfusunun en küçük kesimini oluşturuyordu; sadece Yahudiler bile tek başlarına binlerce kişiden oluşuyordu. Muhammed vahaya geldiğinde, beraberinde gelen erkek, kadın ve çocukların sayısı yüzden azdı.

Medine Anayasası, Muhammed, Arap oymakları ve onların Yahudi müşterileri arasında başlangıçta imzalanan çeşitli anlaşmaları yansıtıyor olabilir. Hatta Muhammed'in Evs ve Hazrec arasındaki hakemliğinin çeşitli unsurlarını

da içeriyor olabilir. Ancak MS 624 yılından önce tamamlanmış olması, basitçe, olanaksızdır. Ancak Bedir Savaşı'ndan sonra, Muhammed, Medine Anayasası'nda kendisine atfedilen güce sahip olmayı hayal edebilirdi; hatta, ancak Bedir'den sonra Yesrib, Medine olarak görülebilirdi.

Muhammed'in Yesrib'deki ilk yıllarındaki rolü, güçlü ve ilâhi kaynaktan ilham alan biri olmasına rağmen, kararları ancak Evs ve Hazrec'i bağlayan bir hakemlikten ibaretti ve şeyh olarak yetkisi de muhacirlerden oluşan kendi "oymağı" ile sınırlıydı; yani pek çok oymaktan ve pek çok şeyhten sadece biri. Muhammed'in bu iki görevi de gerektiği gibi yerine getirmesi için, Allah'ın Resûlü olduğu iddiasının kabul edilmesi ya da reddedilmesi gerekli değildi. Yesrib'deki pagan Araplar da, Yahudiler de onun peygamberlik özelliğini doğa üstü bilgeliğinin kanıtı olarak görürlerdi, özellikle de ideal bir hakem neredeyse her zaman bir kâhin ya da büyücü olduğu ve Evs ve Hazrec arasında yaşanan anlaşmazlık gibi zor sorunlarda ilâhi güç ile bağlantı kurması zorunlu görüldüğü için.

Ancak, Yesrib'de yaşayan diğerleri Muhammed'i ancak bir hakem ve bir şeyh olarak görse de, takipçilerinden oluşan küçük grup onu böyle görmüyordu. Onlar için Muhammed bir olan Allah'ın yetkisi ile konuşan Peygamber/ Yasa Koyucu'ydu. Dolayısıyla, Yesrib'e yeni bir tür sosyo-dinsel topluluk kurmak üzere gelmişti, ancak bu topluluğun nasıl düzenleneceği ve kimlerin bu topluluğun üyesi sayılacağı henüz belirlenmemişti.

Bu yeni topluluğun üyelerinden, *Müslümanlar* (kelime anlamı, Allah'a "teslim olanlar) olarak bahsetmek kolay olabilir. Ancak belli bir dinsel hareketi ifade etmek için bu terimin kullanılmaya başlamasına uzun yıllar olduğuna inanmamak için neden yoktur; belki de Muhammed'in hayatının sonuna kadar bu ifade kullanılmamıştır. Muhammed'in takipçilerinden, Kur'an'ın kullandığı ifadeyi kullanarak bahsetmek daha doğru olabilir: *Ümmet.* Ancak,

bu terim ile ilgili sorun, kimsenin bu terimin ne anlama geldiğinden ya da nereden geldiğinden emin olmamasıdır. Arapça, İbranice ya da Aramice'den türetilmiş olabilir ve "bir topluluk", "bir millet" ya da "bir halk" anlamında kullanılmış olabilir. Az sayıda olmakla birlikte, bazı akademisyenler *ümmet* kelimesinin Arapça "anne" (ümm) kelimesinden türetilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir; bu düşünce estetik açıdan hoş görünse de, bu yönde bir dilbilimsel kanıt yoktur. İşleri daha da karmaşık hâle getiren ise, *ümmet* kelimesinin MS 625'ten sonra Kur'an'da kullanılmamaya başlaması, onun yerine *kavim* kelimesinin kullanılmasıdır.

Ancak, kullanımdaki bu değişikliğin bir anlamı olabilir. Hükmünü kaybetmiş olsa da, Muhammed'in topluluğu hâlâ kabile toplumuna dair Arap nosyonları üzerine kurulu bir Arap yapısı idi. Yedinci yüzyıl Arabistanı'nda, monarşi dışında, alternatif bir sosyal düzen modeli yoktu. Aslında ilk Müslüman topluluğu ile geleneksel kabile topluluğu arasında öyle çok paralellik vardır ki, en azından Muhammed'in düşüncesinde, ümmetin yeni ve radikal biçimde yenilikçi de olsa, bir kabile olduğu izlenimini edinmek mümkündür.

Bir kere, Medine Anayasası'nda bahsedilen, Muhammed'in muhacirlerden oluşan oymağın şeyhi rolü, Peygamber'in statüsündeki yükselişe rağmen, dünyevi otoritesinin İslam öncesi kabile toplulukların geleneksel paradigması içinde kaldığını gösterir. Ayrıca, tıpkı bir kabileye üye olmanın kabile kültü ritüelleri ve etkinliklerine katılma zorunluluğu getirmesi gibi, Muhammed'in topluluğuna üyelik de "kabile kültü" olarak adlandırılabilecek ritüellere, yeni gelişmekte olan İslam dini ritüellerine katılımı gerektiriyordu. Toplu ibadet (namaz kılma), zekât verme ve topluca oruç tutma gibi ritüeller -İslam'ın getirdiği zorunlu ilk üç davranış- ortak diyet kuralları ve temizlik gereklilikleri ile birleştirildiğinde, ümmet içerisinde, ka-

bile kültünün pagan toplumlardaki işlevine benzer işlev görür: Bir grubun kendisini diğer bir gruptan ayırmasını sağlayan ortak bir sosyal ve dini kimlik sağlar.

Ümmetin sosyal düzen olarak benzersiz bir deneyim olmasını sağlayan, Yesrib'de, Kureyş'in sosyal ve dini hegemonyasından uzakta, Muhammed'in vaaz ettiği ancak Mekke'de gerçekleştiremediği reformları nihayet uygulama imkânı bulmasıdır. Bir dizi radikal dini, sosyal ve ekonomik reformu uygulamaya koyarak, benzerlerine Arabistan'da daha önce rastlanmayan yeni bir tür toplum oluşturabilmiştir.

Örneğin, kabile içerisinde yetkiler bazı makamlara verilmiş olmakla birlikte, bu makamlardaki kişilerin hiçbirinin gerçek anlamda yürütme yetkisi yoktu; Muhammed bunun yerine İslamiyet öncesindeki yetkili makamların tamamını kendisinde toplamıştı. Topluluğunun sadece şeyhi değildi, aynı zamanda hakem, kaid ve ilâhi varlıkla meşru tek bağlantı, yani Kâhin'di. Peygamber / Yasa Koyucu olarak mutlak yetkiye sahipti.

Ayrıca, bir kabileye üye olmanın tek yolu, o kabilede doğmakken, "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın Resûlü'dür" beyanında bulunan herkes Muhammed'in topluluğuna katılabiliyordu. Şehadet, ya da imanın beyanı, Yesrib'de bu şekilde sosyal ve siyasi anlamları da bulunan teolojik bir ifadeden, kabilenin şeyhine ettiği bağlılık yemininin, yani biatın yeni bir hâline dönüşmüştü. Üstelik Muhammed için etnik kökenin de, kültürün de, ırkın da, akrabalığın da önemi olmadığından, ümmet, geleneksel kabileden farklı olarak, dini kabul etme yoluyla neredeyse sınırsız bir büyüme kapasitesine sahipti.

Muhammed'in Yesrib'deki topluluğuna ümmet demek mümkündür, ancak bu terimin oryantalist kâşif Bertram Thomas'ın ifadesiyle "süper-kabile" ya da tarihçi Marshall Hodgson'ın daha doğru bir tanımlamayla ifade ettiği gibi "neo-kabile" anlamında düşünülmesi gerekir; yani, yep-

yeni bir sosyal örgütlenme biçimidir ancak yine de geleneksel Arap kabile paradigmasına dayanır.

Tüm kabile şeyhlerinde olduğu gibi, Muhammed'in ümmetin başı olarak birincil işlevi, topluluğundaki her üyenin korunmasını temin etmekti. Bunu da sahip olduğu başlıca aracı kullanarak sağlıyordu: Kısas Yasası. Ancak, zarar görmeye karşı meşru tepki olarak kısas korunsa da, Muhammed inananları affetmeye çağırıyordu: Kur'an der ki, "Zarar görmenin karşılığı aynı şekilde bir zarardır, ancak kim affeder ve barış yaparsa, Allah tarafından ödüllendirilir." (42:40). Benzer şekilde, Medine Anayasası'nda suç karşısında başlıca caydırıcı unsur olarak kısasa yer verilse de, benzeri görülmemiş biçimde, topluluğun tamamının "[suçluya] kesinlikle karşı olması ve ona karşı çıkmak dışında yapacak bir şeyi olmaması" şartı koşulmuştur; bu şekilde kabile geleneği tersine çevrilmiştir ve Muhammed'in faydacı ilkeler üzerinde değil ahlâk üzerine kurulu bir toplumun temellerini atmaya başlamış olduğunu açıkça gösterir. Ancak bu sadece bir başlangıçtır.

Eşitlikçi ideallerini daha da ileri taşımak üzere, Muhammed topluluğunda yer alan her üyenin kan bedelini eşitledi, bu şekilde birinin hayatı bir diğerinin hayatından (parasal açıdan) daha çok ya da daha az değerli görülemeyecekti. Bu Arap hukuk sisteminde bir yenilikti, çünkü İslam öncesi Arabistan'da bir kurbanın gözünün yaralanması, suçlunun da gözünün aynı şekilde yaralanmasını gerektirse de, kimse şeyhin gözü ile bir yetimin gözünün aynı değerde olmasını düşünmezdi. Ancak Muhammed bunu değiştirdi ve bunu yaparken sosyal düzende ciddi bir karışıklığa neden olmadı. Söylencelerde bu konuda eğlenceli bir hikâye aktarılır; Arabistan'ın orta hâlli Müzeyne kabilesinden sıradan bir adam, Muhammed'in ilk takipçilerinden olan Ceballah bin el-Ayham adında bir aristokrat kabile üyesinin yüzüne tokat atar. Düşük sınıftan bir kişi olan suçluya büyük, toplumdaki üstün konumunu vur-

gulayacak bir ceza verilmesini bekleyen el Ayham, kısas olarak bu sıradan adama sadece bir kez vurma şansı verilebileceğini öğrendiğinde şok yaşar. Bu "adaletsizliğe" öylesine öfkelenir ki, İslamiyet'i derhâl terk eder ve yeniden Hıristiyan olur.

Muhammed'in eşitçilik hareketi Kısas Yasası'nda reform yapmakla sona ermedi. Yesrib'de, tefeciliği kategorik olarak yasadışı ilan etti, Mekke dini-ekonomik sistemi ile ilgili en önemli şikâyetlerden biri bu uygulamanın kötüye kullanılmasıydı. Yeni ekonomiyi desteklemek için, kendi pazarını kurdu; bu pazarda, Beni Kaynuka tarafından kontrol edilen pazardan farklı olarak, yapılan işlemlerden vergi, kredilerden faiz alınmıyordu. Vergiden muaf olan bu pazar sonunda Muhammed ile Beni Kaynuka arasında anlaşmazlık konusu olsa da, Muhammed'in bu hareketinin amacı zengin ve güçlü Yahudi kabilesini düşman gibi göstermek değildi, saçma denecek kadar zengin olanlar ile, tuhaf denecek kadar yoksul olanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik yeni bir adımdı.

Muhammed, sorgulanmayan dini otoritesini kullanarak *zekât* adı verilen zorunlu bir gelir vergisi türü ortaya koydu, ümmetin her üyesi sahip oldukları ölçüsünde gelir vergisi ödemek zorundaydı. Bu para toplandıktan sonra, toplumun en ihtiyaç sahibi üyelerine sadaka olarak dağıtılıyordu. *Zekât'ın* kelime anlamı "armma"dır ve bir hayır işi değil, dini bir gereklilik: Hayırseverlik ve yoksulların bakımı Muhammed'in Mekke'de vaaz ettiği ilk ve daimi erdemlerdendir. Kur'an inananlara hatırlatmada bulunur; der ki, "Erdemlilik, yüzünüzü dua ederken doğuya ya da batıya çevirmenizde değildir ... servetini Allah aşkıyla, ihtiyacı olan akrabalarınıza, yetimlere, yolculara ve yardım dilenenlere dağıtmaktadır; köleleri özgür bırakmaktadır, namazınızı düzenli kılmakta ve yoksullara sadaka vermektedir." (2:177).

Muhammed'in ekonomik paylaşım ve sosyal eşitlikçilik çabası belki de en çok topluluğunda bulunan kadınlara sağladığı hak ve ayrıcalıklarda belirgin biçimde görülür. Erkeklerin ve kadınların tek bir hücreden birlikte ve aynı anda yaratıldığı yönündeki hükümle başlayarak (4:1; 7:189), Kur'an, her iki cinsin de Allah'ın gözünde eşit olduğunu vurgulamak için uğraşır:

> Allah'a teslim olmuş tüm erkekler için ve Allah'a teslim olmuş tüm kadınlar için,
>
> İnanan bütün erkekler ve inanan bütün kadınlar için,
>
> İtaat eden bütün erkekler ve itaat eden bütün kadınlar için,
>
> Gerçekleri söyleyen tüm erkekler ve gerçekleri söyleyen tüm kadınlar için,
>
> Sıkıntılara göğüs geren tüm erkekler ve sıkıntılara göğüs geren tüm kadınlar için,
>
> Alçakgönüllü tüm erkekler ve alçakgönüllü tüm kadınlar için,
>
> Sadaka veren tüm erkekler ve sadaka veren tüm kadınlar için,
>
> Oruç tutan tüm erkekler ve oruç tutan tüm kadınlar için,
>
> Mütevazı tüm erkekler ve mütevazı tüm kadınlar için,
>
> Allah'ı unutmayan tüm erkekler ve Allah'ı unutmayan tüm kadınlar için,
>
> Allah mağfiret ve büyük bir mükâfat sunar. (33:35)

Aynı zamanda Kur'an, erkek ve kadının toplum içerisinde belirli ve ayrı rolleri olduğunu da dile getirir; yedinci yüzyıl Arabistanı'nda aksini iddia etmek mantık dışı olurdu. Dolayısıyla, "Erkekler kadınları korurlar, çünkü Allah onlara daha fazla kuvvet vermiştir, ve erkekler servetlerini onları geçindirmek için kullanırlar." (4:34).

Dikkat çekici birkaç istisna dışında (Hatice gibi), İslam öncesi Arabistan'da kadınlar mal sahibi ya da kocalarının mirasında hak sahibi olamazdı. Aslında, kadının kendisi

mal kabul ediliyordu ve hem o, hem de çeyizi ölen kocasının erkek varisine miras kalırdı. Erkek varis dul kadınla ilgilenmiyorsa, kadını bir akrabasına -erkek kardeş ya da yeğen gibi- devredebilirdi ve bu kişi kadınla evlenir ve kadının ölmüş kocasının mallarının kontrolünü devralırdı. Ancak kadın yeniden evlenmek için çok yaşlıysa, ya da kimse onunla evlenmek istemezse, o ve çeyizi oymağa kalırdı. Aynı kural tüm yetim kızlar ve Muhammed'in anne babası öldüğü zaman olduğu gibi, babalarından mal miras almak için çok küçük olduğu düşünülen yetim erkekler için de geçerliydi.

Ancak, Hatice'nin sağladığı servet ve istikrardan büyük ölçüde yararlanmış olan Muhammed, Arabistan'ın geleneksel evlilik ve miras yasalarını, kadınlara miras bırakılmasını ve kadınların kendi servetlerine sahip olmalarını engelleyen düzenlemeleri ortadan kaldıracak şekilde değiştirerek, kadınlara toplum içinde bir ölçüde eşitlik ve bağımsızlık elde etme fırsatı sunmak için çaba göstermiştir. Muhammed'in bu gelenekte yaptığı değişiklikler burada ayrıntılı olarak ele alınamayacak kadar karmaşık olsa da, ümmet kadınlarına ilk defa kocalarının mallarını miras alma ve evlilik boyunca çeyizlerini, kendilerine ait mallar olarak koruma hakkı verilmiş olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Muhammed aynı zamanda kocanın, karısının çeyizine dokunmasını yasaklamış, onu kendi servetini kullanarak ailesine bakmaya zorlamıştır. Eğer erkek ölürse, malları kadına miras kalır; erkek kadını boşarsa, kadın çeyizinin tamamını ailesine geri götürebilir.

Tahmin edileceği gibi, Muhammed'in getirdiği yenilikler, topluluğunda yer alan erkekler tarafından çok iyi karşılanmamıştır. Erkekler, kadınların artık mal kabul edilmemesi durumunda hem kendi servetlerinin büyük ölçüde azalacağından, hem de kendilerine kalan mütevazı mirası kız kardeşleri ve kızları ile, yani onların iddiasına göre, topluluğun erkeklerle eşit yük üstlenmeyen üyele-

ri ile paylaşmak zorunda kalacaklarından şikâyet ederler. El-Taberi bu erkeklerden bazılarının hoşnutsuzluklarını Muhammed'e taşıdıklarını aktarır; "Miras hakkını çalışmayan ve kendi hayatlarını kazanmayan kadınlara ve çocuklara nasıl verebiliriz? Artık, tıpkı parayı kazanmak için çalışmış olan erkekler gibi miras mı alacaklar?"

Muhammed'in bu şikâyetlere cevabı hem anlayışsız, hem de şaşırtıcı biçimde uzlaşmaz olmuştur. "Allah'a ve O'nun Resûlü'ne itaat etmeyenler ve bu [miras] kanunun belirlediği sınırları aşanlar cehenneme gider, sonsuza kadar orada kalır ve en utanç verici cezaları çekerler." (4:14).

Muhammed'in takipçisi olan erkekler yeni miras kanunundan rahatsız olmuşsa, tek bir devrimci hareketle bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısını sınırladığında ve kadınlara kocalarını boşama hakkı verdiğinde çılgına dönmüş olmalılar.

Bazı açılardan, İslam öncesi Arap gelenekleri hem evlilik, hem de boşanma konusunda alışılmadık biçimde belirsizdi. Bedevi toplumlarda, hem erkekler, hem de kadınlar çok eşli evlilikler yapabiliyor ve her ikisi de boşanabiliyordu; erkekler bunun için sadece "seni boşuyorum!" diyor, evlilikleri boyunca babalarının ailesi ile birlikte yaşamaya devam eden kadınlarsa, çadırlarının girişini çeviriyordu; bu şekilde koca "ziyarete" geldiğinde içeriye giremiyordu. Bedevi toplumlarında babalık önemli olmadığından (soy anneden geçiyordu), bir kadının kaç kocasının olduğu ya da çocukların babasının kim olduğu fark etmiyordu. Ancak, Mekke gibi yerleşik toplumlarda, servet birikimi mirası da getiriyordu ve dolayısıyla babalık çok daha önemli oluyordu; ana soylu toplum zaman içerisinde yerini baba soylu topluma bırakmıştı. Bu baba soyluluğa eğilimin sonucu olarak, yerleşik toplumlardaki kadınlar zaman içerisinde hem boşanma haklarından, hem de çok kocalılık (birden fazla erkekle evlenme uygulaması) haklarından mahrum olmuşlardı.

Muhammed'in evlilik konusundaki görüşleri İslam öncesi Arabistan geleneklerinden çok Yahudi geleneklerinden etkilenmiş gibi görünse de, yine de Mekke toplumunun ürünüydü. Dolayısıyla, boşanma beyanının geçerli olması için üç aylık bir uzlaşma süresi getirerek erkeklerin eşlerini boşama haklarını sınırlamış ve "şiddet ya da kötü muamele" (4:128) endişesi duymaları durumunda kadınlara da kocalarını boşama hakkı vermiş olsa da, tüm çok kocalı birliktelikleri sonlandırarak baba soylu topluma geçişi onaylamıştır. Artık Müslüman bir kadın birden fazla kocaya sahip olamayacaktır. Müslüman bir erkeğin birden fazla karısı olup olamayacağı konusu ise günümüzde bile tartışılmaktadır.

Bir taraftan, özellikle toplum tarafından geçindirilmesi ve korunması gereken yüzlerce dul ve yetimin kaldığı Kureyşliler ile savaşın sonrasında, Muhammed çok kadınla evliliğin (belli sınırlar içerisinde) ümmetin hayatta kalması için gerekli olduğunu açıkça kabul etmiştir. Kur'an, "Size helal olan kadınlardan iki, üç ya da dörde kadarıyla evlenin" der, *"ancak hepsine eşit davranabilecekseniz"* (4:3; vurgu eklenmiştir). Diğer taraftan, bundan sadece birkaç ayet sonra "Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, *kadınlarınıza eşit davranamazsınız"* (4:129; burada da vurgu eklenmiştir) beyanında bulunarak Kur'an, tek eşliliğin tercih edilen evlilik modeli olduğunu söyler. Çelişki gibi görünen bu durum, gelişmeye başladığı ilk yıllarda topluluğu saran ikilemi bir ölçüde çözme imkânı verir. Temel olarak, inanan kişi tek eşlilik için uğraşmalıdır ancak Muhammed'in Yesrib'de kurmaya çalıştığı toplum, çok kadınla evliliğin olmaması durumunda yok olmaya mahkûmdur.

Tüm dünyadaki Müslümanlar'ın büyük çoğunluğuna göre, yukarıda bahsedilen iki ayet birlikte ve tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, çok eşliliğin her türünü reddettiği şeklinde yorumlanmalıdır. Ancak, özellikle Suudi Arabistan ve Afganistan gibi kabile toplumlarında yaşayan

ve çok eşli evliliklerini Kur'an'ı referans alarak değil ama, çok kadınla evlilik konusundaki sınırlamaların ya da tek eşliliğin tercih edilmesinin etkili olmadığı Muhammed örneğine işaret ederek devam ettiren Müslümanlar da vardır.

Yirmi beş yıldan uzun bir süre Hatice ile tek eşli bir hayat yaşayan Muhammed, Yesrib'de bulunduğu on yıllık süre içerisinde dokuz farklı kadınla evlenmiştir. Az sayıda istisna dışında, bu evlilikler cinsel birliktelikler değil, politik birliktelikler olmuştur. Bu, Muhammed'in cinselliğe ilgisiz olduğu anlamına gelmez; aksine, söylenceler onu güçlü ve sağlıklı libidoya sahip bir erkek olarak tanıtır. Ancak ümmetin şeyhi olarak, elindeki tek aracı, yani evliliği kullanarak topluluğu içerisinde ve ötesinde bağlantılar kurmak Muhammed'in sorumluluğuydu. Dolayısıyla, Ayşe ve Hafsa ile birliktelikleri, onunla, ilk Müslüman topluluğunun en önemli ve en etkili liderlerinden ikisi, sırasıyla Ebu Bekir ve Ömer arasında bağ kurulmasını sağlamıştır. Bir yıl sonra Ümmü Seleme ile gerçekleşen evliliği Mekke'nin en güçlü oymaklarından biri olan Mahzum oymağı ile önemli bir ilişki sağlamıştır. Evlilik yaşını çoktan geçmiş, yaşlı bir dul olan Sevde ile evliliği, ümmetine maddi desteğe ihtiyacı olan kadınlarla evlenme konusunda örnek olmuştur. Bir Yahudi olan Reyhane* ile evliliği o ve Yahudi kabilesi Beni Kureyza arasında bağ kurarken, Hıristiyan ve Kıptî olan Mariye ile evliliği ise Mısır'ın Hıristiyan lideri ile önemli bir siyasi ittifak yaratmıştır.

Yine de, bin dört yüz yıldan beri -Haçlı Seferleri'ni yapan Ortaçağ Papaları'ndan, Avrupa'nın aydınlanma felsefecilerine, Birleşik Devletler'deki evanjelist papazlara kadar- Muhammed'in eşleri Peygamber'e ve İslam dinine karşı yapılan dehşet verici saldırıların kaynağı olmuştur. Buna karşılık, Müslüman olan ve olmayan çağdaş akademisyenler, Muhammed'in evliliklerini, özellikle de Peygamber ile sözlendiğinde dokuz yaşında olan Ayşe ile olan

* Daha sonra Safiyye adıyla anılmıştır. ç.n.

evlilik bağını savunan kayda değer çalışmalar yapmışlardır. Bu akademisyenler, İslam karşıtı vaizler ve âlimlerin yönelttikleri fanatik ve cahilce eleştirileri çürütmeleri nedeniyle övgüye değer olsalar da, Muhammed'in bu konuda savunmaya ihtiyacı olmadığı gerçektir.

Yahudiler'in ataları İbrahim ve Yakup gibi, Musa ve Yeşu Peygamberler gibi, İsrail kralları Saul, Davut ve Süleyman gibi ve neredeyse tüm Hıristiyan/Bizans ve Zerdüşt/Sasani hükümdarları gibi, Arabistan'daki *tüm* şeyhler -Muhammed de dâhil- birden fazla eşe, birden fazla cariyeye ya da her ikisine de sahipti. Yedinci yüzyıl Arabistanı'nda, bir şeyhin gücü ve otoritesi büyük ölçüde hareminin büyüklüğü ile ölçülürdü. Ve Muhammed'in dokuz yaşında bir kız çocuğu ile birlikteliği modern hassasiyetlerimiz açısından şok edici olsa da, onun Ayşe ile nişanlanması da sadece budur; sadece bir *nişan.* Ayşe'nin Muhammed'le fiilen evliliği onun ergenlik çağına gelmesinden önce gerçekleşmemiştir, ki o dönemde, Arabistan'da istisnasız her kız ergenliğe ulaştığında evlilik için uygun kabul ediliyordu. Muhammed'in evlilikleri ile ilgili en şok edici unsur, onun Yesrib'de bulunduğu dönemdeki on yıllık çok eşli hayatı değil, Mekke'de yaşadığı, o dönemde duyulmamış bir şey olan, yirmi beş yıllık tek eşlilik hayatıdır. Aslında, Muhammed'in evliliklerine dair ilgi çekici ya da alışılmadık herhangi bir şey varsa, o da kaç karısı olduğu değil, özellikle örtünme ile ilgili olmak üzere, eşlerine getirilen düzenlemelerdir.

Uzun zamandır İslamiyet'in en belirgin sembolü olarak görülse de, şaşırtıcı bir biçimde, Kur'an'da herhangi bir yerde başörtüsü Müslüman kadınlara emredilmemiştir. Örtünme ve kapanma geleneği (birlikte *hicap* olarak anılır) Arabistan'a Muhammed'den çok önce, özellikle Araplar'ın hicabın sosyal statü işareti olduğu Suriye ve İran ile temasları ile gelmiştir. Sonuçta, ancak tarlalarda çalışan bir kadın kapanmayı ve başını örtmeyi göze alabilirdi.

Ümmet arasında yaklaşık olarak MS 627'ye kadar örtünme geleneği bulunmuyordu; bu tarihte "hicap ayeti" olarak bilinen ayet birden topluluğa indi. Ancak, söz konusu ayet genel olarak kadınlara hitap etmiyor, özellikle Muhammed'in eşlerine hitap ediyordu: "İnananlar, sizden istenmedikçe... Peygamber'in evine girmeyin. Eğer davet edilmişseniz ... fazla oyalanmayın. Peygamber'in eşlerinden bir şey istediğinizde, bunu hicabın arkasından yapın. Bu hem sizin, hem de onların kalplerini temiz tutar." (33:53).

Muhammed'in evinin aynı zamanda topluluğun camisi olduğu, ümmet içerisinde dini ve sosyal hayatın merkezi olduğu hatırlanacak olursa, bu kısıtlama çok mantıklıdır. İnsanlar günün her saati buraya girip çıkıyorlardı. Başka kabilelerden delegeler Muhammed ile görüşmeye geldiklerinde, çadırlarını açık avluya, Muhammed'in eşlerinin uyudukları dairelerden sadece birkaç metre mesafeye kuruyorlar ve orada günlerce kalıyorlardı. Ve Yesrib'e yeni göç edenler de çoğu zaman kendilerine uygun ev buluncaya kadar cami duvarı ile çevrelenen alanda kalırlardı.

Muhammed'in sadece bir kabile şeyhi olduğu dönemde, bu sürekli hareketlilik tolere edilebiliyordu. Ancak 627 yılına gelindiğinde, giderek genişleyen bir topluluğun son derece kudretli bir lideri durumuna geldiğinde, eşlerinin dokunulmazlığını korumak için bir tür tecrit getirilmesi gerekti. Dolayısıyla, üst sınıf İranlı ve Suriyeli kadınlardan alınan, toplumun en önemli kadınlarının diğerlerinin bakışlarına karşı örtünmesi ve kapanması geleneği ortaya çıktı.

Örtünün sadece Muhammed'in eşleri için geçerli olduğunu gösteren bir diğer husus da, örtüyü / peçeyi indirme anlamına gelen *darabet el-hicap* ifadesinin, "Muhammed'in eşi olmak" ile eş anlamlı ve birbiri yerine kullanılan ifadeler olmasıdır. Bu nedenle, Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, ümmette hiçbir kadın hicaba girmemiştir. El-

bette, hem erkek, hem de kadın inananlar mütevazı davranmışlardır, özellikle kadınlara Peygamber'in eşlerinin yolundan gitmeleri söylenmiş ve "kıyafetlerini, inananlardan olduklarını belli edecek şekilde sarsınlar, böylece onlara zarar gelmez" (33:59) denmiştir. Daha spesifik olarak, yanlarında yabancı erkekler bulunduğunda, kadınlar "mahrem yerlerini korusunlar ...ve göğüslerinin üzerine bir örtü bıraksınlar" (24:31-32; "örtü için kullanılan kelime *hicap* değil *Hamr (hımar)* kelimesidir. Ancak, Leila Ahmed'in de doğru bir şekilde tespit ettiği gibi, *hicap* kelimesi Kur'an'ın hiçbir yerinde, Muhammed'in eşlerinden başka kadınlar için kullanılmamıştır.

Başörtüsünün ümmetin geri kalanı tarafından kullanılmaya ne zaman başlandığını kesin olarak söylemek zordur ancak Muhammed'in ölümünden çok sonra olması olasıdır. Müslüman kadınların "Ümmetin Anneleri" olarak anılan Peygamber'in eşlerine öykündükleri için örtünmeye başlamış olmaları olasıdır. Ancak başörtüsü zorunlu olmadığı gibi, Muhammed'in ölümünden nesiller sonra, erkeklerden oluşan büyük bir grup din ve hukuk âliminin, toplum içerisinde Muhammed'in eşitlikçi reformları ile kaybettikleri hakimiyetlerini geri kazanmak için dini ve siyasi otoritelerini kullanmaya başlamasına kadar yaygın olarak kabul görmemiştir.



Muhammed'in ölümünden hemen sonraki dönem, ileride görüleceği gibi, Müslüman toplumu açısından çalkantılı bir dönemdir. Ümmet, serveti ve gücü açısından nefes kesici hızda büyüyor ve genişliyordu. Ölümünden sadece elli yıl sonra, Muhammed'in Yesrib'de kurduğu küçük topluluk Arap Yarımadası'nın dışına taşmış ve devasa İran Sasani İmparatorluğu'nu yutmuştu. Bundan da elli yıl sonra, kuzeybatı Hindistan'ın büyük kısmını ele geçir-

miş, Kuzey Afrika'yı içine almış ve Hıristiyan Bizans İmparatorluğu'nu küçülen bölgesel bir güce dönüştürmüştü. Bundan da elli yıl sonra, İslam, İspanya ve Fransa'nın güneyi üzerinden Avrupa'ya doğru ilerliyordu.

Muhammed'in Arap takipçilerinden oluşan küçük topluluğu dünyanın gördüğü en büyük imparatorluklardan birine dönüşürken, Kur'an'da açıkça ele alınmayan, giderek artan sayıda yasal ve dini sorunla karşılaşılıyordu. Muhammed'in aralarında olduğu dönemde, bu sorular kolaylıkla ona soruluyordu. Ama Peygamber'in olmadığı durumda, bir grup Arap kabile insanının bilgisini ve deneyimini çok aşan konularda Allah'ın takdirinin ne olacağını bilmek giderek zorlaşıyordu.

Başlangıçta, ümmet doğal olarak, yol göstermeleri ve liderlik etmeleri için Sahabe'ye başvuruyordu. İlk Müslüman nesil, Peygamber'le birlikte yürümüş, onunla konuşmuş insanlar olarak Sahabe, Muhammed'in hayatını ve öğretilerini doğrudan bilmeleri sebebiyle yasal ve ruhani kararlar alma yetkisini almışlardı. Onlar *hadisin,* yani Muhammed'in sözlerini ve işlerini aktaran sözlü anekdotların yaşayan şahitleriydi.

Hadis, Kur'an'da ele alınmayan konularla ilgili olduğu sürece, İslami kanunların oluşturulmasında vazgeçilmez bir araç olacaktı. Ancak, ilk aşamalarında, hadisler karışıktı ve tamamen kontrolsüzdü; bu da doğrulanmasını neredeyse imkânsız hâle getiriyordu. Daha kötüsü, ilk nesil Sahabe hayatını kaybedince, topluluk ikinci nesil Müslümanlar'ın (*Tabiyun* olarak anılır) ilk nesil Müslümanlar'dan duyduklarını rapor ettiklerine güvenmek zorunda kaldı; ikinci nesil de hayatını kaybedince, topluluk Peygamber'in gerçek sözlerinden ve hareketlerinden bir adım daha uzaklaşmış oldu.

Bu şekilde, takip eden her bir nesil ile birlikte, hadislerin doğrulanmasını sağlaması gereken "aktarım zinciri" ya da *isnad,* giderek uzadı ve anlaşılması zor bir hâl aldı;

öyle ki Muhammed'in ölümünün üzerinden iki yüzyıl geçmemişken, Müslüman topraklarında dolaşan yedi yüz bin hadis bulunuyordu ve bunların büyük bölümünün, kendi inanç ve uygulamalarını Peygamber ile ilişkilendirerek meşrulaştırmaya çalışan kişiler tarafından uydurulmuş olduğu tartışma götürmezdi. Birkaç nesil sonra, aktarımın Muhammed'e dayandığı iddia edildiği sürece, neredeyse her şeye hadis statüsü verilir oldu. Hatta, Macar akademisyen Ignaz Goldziher, aktaranlar tarafından Muhammed'den alındığı iddia edilen, ancak aslında Tevrat ve Müjdeler'den ayetler, rabbinik sözlerden parçalar, kadim İran özdeyişleri, Yunan felsefesi pasajları, Hint atasözleri, ve hatta Rabbin Duası'nın birebir tekrarı olan çok sayıda hadis olduğunu belgelemiştir. İslam yasalarının şekillendirildiği dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, topluluk arasında dolaşan o kadar çok sahte hadis vardı ki, Müslüman hukuk âlimleri garip bir biçimde, hadisleri iki sınıfa ayırdılar: Maddi çıkar için söylenen yalanlar ve ideolojik fayda için söylenen yalanlar.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, güvenilir hadisleri diğerlerinden ayırmak üzere, oluşan muazzam hadis birikiminin ayıklanması için çaba sarf edildi. Yine de, yüzlerce yıl boyunca, belli bir konuda halkın görüşüne etki etmek için gereken güç ve servete sahip olan ve diyelim ki kadınların toplumdaki rolü konusundaki görüşlerini gerekçelendirmek isteyen herkesin, birinin, Peygamber'den duyan bir Sahabe'den duyan başka birinden duyduğu bir hadise atıfta bulunması yeterliydi.

Dolayısıyla, Muhammed'in ölümünden oldukça kısa bir süre sonra, Allah'ın Kur'an'daki takdirini ve Muhammed'in hadislerdeki takdirini yorumlama görevini üstlerine alan kişilerin, aynı zamanda ümmetin en güçlü ve en zengin üyeleri arasında yer alan kişilerin, Peygamber'in reformları ile kaybettikleri maddi ve sosyal hakimiyeti yeniden kazanmakla, aktarımlarının doğruluğu ya da yo-

rumlarının nesnelliğinden daha çok ilgilendiklerini söylemek abartılı olmayacaktır. Fatima Mernissi'nin işaret ettiği gibi, her hadisin ardında, "sosyal hareketlilik [ve] coğrafi yayılmanın geçerli düzen olması" gerçeği bulunan bir toplumdan bekleneceği gibi, güç kavgaları ve çıkar çatışmaları olduğunu her zaman hatırlamalıyız."

Dolayısıyla, Kur'an inananları uyarıp "servetinizi ve mallarınızı muhakeme yeteneği zayıf olanlara (*süfeha*) bırakmayın" dediğinde, erken dönem Kur'an tefsircileri, ki tamamı erkektir, Kur'an'ın bu konudaki uyarısına rağmen "*süfeha* kadınlar ve çocuklardır *ve her ikisi de miras dışında bırakılmalıdır*" derler (vurgu eklenmiştir).

Basralı zengin ve saygın bir tüccar olan Ebu Bekra (Ebu Bekir ile karıştırılmamalıdır), Muhammed'in ölümünden yirmi beş yıl sonra, bir keresinde Peygamber'in "İşlerini bir kadına emanet eden zenginliği asla bilmeyecektir." dediğini duyduğunu aktardığında, Sahabe olarak otoritesi sorgulanmazdı.

İbni Mace, hadis derlemesinde Peygamber'in bir kadının kocası karşısındaki haklarının ne olduğu sorusuna cevaben, inanılmaz bir biçimde tek hakkı "sen [kendin] yemeğini yediğinde" yemek verilmesi ve "sen giyindiğinde" giyinmesidir, dediğini aktardığında, görüşü, Kur'an'm gereklerine tamamen aykırı olmasına rağmen, sorgulanmamıştır.

Muhammed'in biyografisini yazanlar onun askeri konularda bile eşlerinin fikirlerini sorduğunu ve uyguladığını tekrar tekrar belirtmiş olmalarına rağmen, Ebu Said el-Hudri, Peygamber'in bir grup kadına, "Aklı ve dini sizin kadar eksik kimse görmedim" dediğini duyduğuna yemin ettiğinde, hafızasını sorgulayan olmamıştır.

Ve son olarak, ünlü Kur'an tefsircisi Fahrettin Razi (1149-1209) "[Allah] kendi cinsinizden eşler yaratmıştır ki onlar aracılığıyla huzur bulasınız" (30:21) ayetini "kadınların hayvanlar, bitkiler ve faydalı diğer şeyler gibi oldu-

ğunun ve tapınmak ve ilâhi emirleri yerine getirmek için [olmadığının]... çünkü kadının zayıf, aptal ve bir anlamda çocuk gibi olduğunun kanıtı" şeklinde yorumladığında, bu yorumu Müslüman aleminde en çok saygı gösterilen yorumlardan biri hâline gelmiştir (ve hâlâ da öyledir).

Bu son hususun tekrarlanmasında yarar var. On dört yüzyıldır, Kur'an tefsiri ilminin Müslüman erkeklere has bir alan olduğu bir gerçektir. Ve bu yorumcuların her biri kaçınılmaz olarak, Kur'an'a kendi ideolojilerini ve kendi kabul ettikleri nosyonlarını getirdiğinden, belli bazı ayetlerin çoğu zaman olabilecek en kadın düşmanı yorumlamayla okunduğunu duyduğunuzda şaşırmamalısınız. Örneğin, erkeklerin kadınlara karşı yükümlülükleri ile ilgili aşağıdaki ayetin (4:34) İngilizceye, iki farklı ancak geniş bir okuyucu kitlesince okunan çağdaş Kur'an çevirmeni tarafından nasıl aktarıldığına bakalım. Birincisi Princeton tarafından yayınlanan Ahmed Ali çevirisinden; ikicisi ise New York Üniversitesi tarafından yayınlanan Majid Fakhry çevirisinden:

Erkekler kadınları destekleyicidir [*kavvamune alen nisai*] çünkü Allah kimilerine, diğerlerinden fazla imkân sunar ve (onlara bakmak için) servetlerinden harcadıklarından... İsteksiz olduklarını düşündüğünüz kadınlarla, ikna edici biçimde konuşun; sonra (onları rahatsız etmeden) yataklarında yalnız bırakın ve (istekli oldukları zaman) onlarla yatağa girin.

Erkekler kadınları gözetirler, çünkü Allah bazılarını diğerlerinden üstün yaratmıştır ve onlar servetlerinden bir miktarını harcamıştır...Ve isyan edeceğinden korktuğunuz [kadınlara], öğüt verin ve yataklarında terk edin ve dövün [*vadribuhünn*].

Arapçanın değişkenliği nedeniyle, bu çevirilerin her ikisi de dilbilgisi, söz dizim ve tanımlama açısından doğrudur. *Kavvamune alen nisai* tümcesi kadınları "gözetmek", "korumak", "desteklemek", "ilgilenmek", "bakmak" ya

da "sorumlu olmak" şeklinde anlaşılabilir. Ayetin, Fakhry tarafından "dövün" şeklinde aktarılmış olan son kelimesi, *vadribuhünn*, aynı şekilde "onlardan uzaklaşın", "onlara rıza gösterin" ve hatta "rızalarıyla onlarla ilişkiye girin" anlamında okunabilir. Din esasında bir yorumlama ise, kişinin hangi anlamı kabul etmeyi ve uygulamayı seçeceği kişinin metinden ne almaya çalıştığına bağlıdır: Eğer Kur'an'ı kadınları güçlendirdiği şeklinde görüyorsak, Ali'nin yorumunu; eğer kadına karşı şiddete gerekçe bulmak için Kur'an'a bakıyorsak Fakhry'nin yorumunu seçeriz.

İslam tarihi boyunca, hem hadislerin koruyucusu, hem de Kur'an yorumcusu olarak otoritelerini korumak için çaba göstermiş bazı kadınlar olmuştur. Örneğin Kerime Bint Ahmed (ölümü 1069) ve Fatima Bint Ali (ölümü 1087), Peygamber'in söylencelerini aktaran en önemli kişiler arasında görülürken, her ikisi de metin âlimi olan Zeyneb bint eş-Şa'ri (ölümü 1220) ve Dakika bint Murşid (ölümü 1345), erken dönem İslam âlimleri arasında önemli bir yere sahipti. Ayrıca, "sahih" hadislerin tamamının yaklaşık altıda birinin Muhammed'in eşi Ayşe'ye dayandırıldığı gerçeğinin gözardı edilmesi de zordur.

Ancak, ne kadar ünlü olsalar da, bu kadınların, Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman toplumun liderliğini üstlenen, Kureyş elitinin genç, atılgan üyesi Ömer gibi ilk Sahabe'nin tartışılmaz otoritesi ile yarışması mümkün değildir. Peygamber, sadece bir savaşçı olarak fiziksel gücü nedeniyle değil, aynı zamanda kusursuz ahlâki erdemi ve Allah'a imanla adanmış olması nedeniyle, Ömer'e her zaman hayranlık duymuştur. Pek çok yönden, Ömer sade, şerefli ve adanmış biriydi. Ancak aynı zamanda çok çabuk öfkelenirdi ve özellikle kadınlara karşı, öfke ve şiddete yatkındı. Kadın düşmanı tavrı o kadar iyi biliniyordu ki, Ayşe'nin kız kardeşine talip olduğunda, kadınlara karşı kaba davranışları nedeniyle, kesin bir dille geri çevrilmişti.

Ömer'in kadın düşmanlığı Müslüman toplumun lideri konumuna geçtiği andan itibaren kendisini göstermişti. Kadınları evlerine kapatmaya çalışmış (başarısız olmuş) ve onların cami ibadetlerine katılmalarını önlemek istemişti. Namazın ayrı kılınmasını sağladı ve Muhammed örneğini açıkça ihlâl ederek, kadınları sadece erkek din liderlerinden ders almaya zorladı. İnanılmaz bir şekilde, Muhammed'in dul eşlerinin hac ritüellerini gerçekleştirmelerini yasakladı ve öncelikle kadınlara yönelik bir dizi çok şiddetli cezalar getirdi. Bu cezaların en önemlisi zina yapanların taşlanarak öldürülmesiydi, Kur'an'da kesinlikle bir dayanağı olmayan bu cezayı getirirken Ömer bunun aslında vahyin orijinalinde olduğunu ancak bir şekilde onaylanan metinlerin dışında bırakıldığını iddia etti. Tabii ki Ömer, böylesi bir ayetin Allah'ın ilâhi vahyinden "yanlışlıkla" nasıl çıkarılmış olabileceğini hiç açıklamadı, ama zaten açıklaması da gerekmiyordu. Peygamber'in yetkisiyle konuşuyor olması yeterliydi.

Tüm kutsal metinler gibi, Kur'an'ın da indirildiği toplumun kültürel normlarından derinlemesine etkilenmiş olduğuna şüphe yoktur; öyle bir toplum ki, bahsedildiği gibi, kadınlar kabilenin eşit üyeleri olarak görülmüyorlar. Bunun sonucunda, Kur'an'da, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinleriyle birlikte, kadınların antik çağın erkek egemen toplumlarında daha düşük konumda olduğunu açıkça yansıtan bir dizi ayet bulunmaktadır. Ancak, son yüzyıl boyunca, filizlenmekte olan Müslüman feminist hareketin dile getirdiği husus tam da budur. Bu kadınlar Kur'an'ın dini mesajının - devrimci sosyal eşitlikçilik mesajının- yedinci yüzyıl Arabistanı'nın kültürel önyargılarından ayrılması gerektiğini savunurlar. Ve tarihte ilk kez, görüşlerini Kur'an tefsirinin erkek egemen dünyasına yerleştirmektedirler.

İslam dünyasının genelinde, bir grup çağdaş kadın metin âlimi Kur'an'ı, İslam âlimlerinde ne yazık ki eksik olan

bir bakış açısıyla yeniden düzenliyor. Müslüman toplumunda kadının tarihsel olarak düşük statüye sahip olmasının nedeninin İslam'ın ahlâk öğretileri olmadığı, yedinci yüzyıl Arabistanı'nın sosyal koşulları ve pek çok erkek Kur'an tefsircisinin önlenemeyen kadın düşmanlığı olduğu nosyonundan hareket eden bu âlimler, Kur'an'a geleneksel cinsiyet engellerinden arınmış olarak yaklaşıyorlar. Tüm dünyada Müslüman feministler Kur'an'ın cinsiyetlere karşı daha nötr bir yorumunu ve İslami kanunların daha dengeli uygulanmasını sağlamak için çalışıyorlar. Kur'an'ın bir kadın, Laleh Bakhtiar, tarafından yapılan ilk İngilizce çevirisi, Birleşik Devletler ve İngiltere'de bir süre önce yayınlandı ve olumlu eleştiriler aldı, diğer taraftan Toronto'dan Şangay'a kadar çeşitli yerlerde, yeni bir grup kadın imam ve müezzin Müslüman cemaatlere yol gösteriyor. Aynı zamanda, ağırlıklı Müslüman nüfusa sahip ülkelerde kadın devlet başkanlarının sayısında bir artış görülüyor; örneğin Senagal'de Mame Madior Boye, Türkiye'de Tansu Çiller, Kosova'da Kaqusha Jashari, Endonezya'da Megawati Sukarnoputri, Malezya'da Nurul Izzah Anwar, Pakistan'da Benazir Bhutto (2007 yılında bir intihar bombacısı tarafından trajik biçimde öldürüldü) ve Bangladeş'te Khaleda Zia ve Sheikh Hasina. Son birkaç yıl içersinde, İslam dünyası, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın toplamından daha fazla kadın devlet başkanı ve başbakan çıkarttı.

Elbette, kadınların erkekler ile aynı yasal haklara sahip olmadığı, ağırlıklı Müslüman nüfusa sahip ülkeler var; bunu dünyanın her yerinde, Müslüman olsun ya da olmasın, gelişmekte olan ülkelerin çoğu için söyleyebiliriz. İran, Afganistan, Sudan ve Somali gibi ülkelerde kadınların içinde bulunduğu durumun dehşet verici olduğuna ve acilen ele alınması gerektiğine şüphe yok. Ancak, kadınların bu ülkelerde yaşadıkları deneyimi İslamiyet'in kadınlar yaklaşımı konusunda geniş genellemeler yapmak için

kullanmak fazlasıyla kolaycılık olacaktır. Ne yazık ki, Batı dünyasında tam olarak bu yapılıyor; İslamiyet'in şüphe götürmez biçimde baskı altına aldığı ve değersiz gördüğü Müslüman kadın imajı var olmaya devam ediyor ve neredeyse tamamen tek bir başörtüsü sembolü üzerinden algılanıyor. Hatta kimi zaman, Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayanların çoğuna göre, Müslüman kadınların tüm yaşadıkları, saçlarını örtmek için kullanmayı ya da kullanmamayı seçtikleri bir parça kumaş ile tanımlanabilirmiş gibi görünüyor.

Bu elbette yeni bir fenomen değil. Sayısız kültürde ve binlerce yıldır başın örtülmesi, hem erkekler, hem de kadınlar arasında bir gelenek olmasına rağmen, Batılılar'ın çoğuna göre, başörtüsü uzun zamandır İslam'ın "ötekiliğinin" sembolü olarak görülüyor. Özellikle Avrupalılar, Gustave Flaubert ve Sir Richard Burton gibi oryantalist yazarların erotik gezi yazılarında Müslüman kadınların bir tür oryantal baştan çıkarıcı olarak fetiş hâline getirilmesinden sonra, başörtüsüne takıntılı hâle geldiler. Başörtüsünü "kadınların küçük görülmesinin" bir sembolü ve "sosyal sistem olarak İslamiyet'in başarısız olduğunun" kesin kanıtı olarak gören İngiltere'nin Mısır konsolosu Alfred, Lord Cromer gibi Avrupalı sömürgecilerin yazılarında bu görüntü yepyeni bir hâl aldı. Bu sömürgeci beyefendinin aynı zamanda İngiltere'de 'Kadınların Oy Kullanmasına Karşı Erkekler Liginin Kurucusu' olmasını boş verin. Cromer aslında Müslüman kadınların yaşadıkları olumsuzluklarla hiç ilgilenmiyordu; ona göre başörtüsü "İslam'ın geriliğini" gösteren bir ikondu ve Avrupa'nın Orta Doğu'daki "medeniyet getirme misyonunun" en göz önünde bulunan gerekçesiydi.

Modern dünyada, başörtüsü sadece Müslüman kadınların metalaştırılmasının bir sembolü hâline gelmenin yanı sıra pek çoklarına göre İslamiyet ile Batı'yı birbirinden ayıran, değerler ve gelenekler uçurumunun da sembolüdür.

Fransa'da ve Avrupa'nın diğer bazı yerlerinde son dönemde yürürlüğe giren, Müslüman kadınların hicabın belli şekillerini kullanmasını yasaklayan kanunlar bu yüzden çıkmıştır. Bu gibi yasakları destekleyenler başörtüsünün, Avrupa'nın temelini oluşturan aydınlanma ilkelerinin önünde engel olduğunu iddia ediyorlar. Başörtüsünün, tanımı itibariyle, kadınların özgürleşmesinin karşıtı olduğunu söylüyorlar. Fransa Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy'nin bu yasağı getiren kanunu onaylaması sırasında söylediği gibi, "Bizim ülkemizde, kadınların bir örtünün arkasında tutsak olmalarını, sosyal hayattan uzak kalmalarını, tüm kimliklerinden yoksun bırakılmalarını kabul edemeyiz." Elbette, bu argümamn temelinde, hiçbir Müslüman kadının başörtüsü kullanmayı özgürce tercih etmiş olamayacağı, kocasının ya da babasının ya da dininin kendisine uyguladığı toplumsal kısıtlamaların baskısıyla hicaba girmiş olacağı, aslında Müslüman kadınların ne giymeleri ya da giymemeleri gerektiğine kendi başlarına karar veremeyecekleri, dolayısıyla, onlar adına karar vermenin devletin işi olduğu yönünde köklü bir kadın düşmanı inanışı yer alır.

Bu, pek çok liberal Müslüman reformcunun ileri sürdüğü gibi, aslında başörtüsünün Müslüman kadınların güç kazanmasının bir sembolü olduğu argümanı ile aynı değildir; bu argümanı ünlü *Fatima Is Fatima* kitabında İranlı siyaset felsefecisi Ali Şeriati (1933-77) ortaya atmıştı. Şeriati'ye ve onunla aynı düşüncede olan diğerlerine göre, başörtüsü kadınların baskı altında tutulmasının bir sembolü değildir ama Batı'nın kadınlık imajına güçlü bir karşı çıkışın işaretidir. Ancak, bu bakış açısı aydınlanmış olsa da, Şeriati'nin kendisinin bizzat deneyimlemediği bir şeyi tarif ediyor olmasından dolayı, trajik olarak kusurludur.

Gerçek şu ki, kocasının koruması altına alınmış ve uysal cinsel metası hâline gelmiş geleneksel başörtülü Müslüman kadın imajı da, Batı'nın kültürel hegemonyası kar-

şısında, kadınların özgürlüğünün ve güç kazanmasının bir işareti olarak postmodern başörtüsü amblemi de yanıltıcıdır ve basit bir düşüncedir. Başörtüsü bunların ikisi de olabilir ya da olmayabilir, ancak buna karar verecek olan sadece Müslüman kadınlardır. Bir kadının giyim tercihleri sadece ve sadece kendisine aittir. İslam'da uygun "kadınlığın" ne olduğuna karar vermek ne erkeklere, ne de devlete düşer. Müslüman kadınlara bir birey olarak değil, İslami iffet ya da laik liberalizm sembolü gibi davrananlar aynı günahı işliyorlar; kadını metalaştırıyorlar.

Temel olarak, Müslüman kadın hareketi olarak adlandırılan, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu pek çok ülkede kadın haklarının çiğnenmesinden İslamiyet'in değil, erkek egemen toplumun sorumlu olduğu fikrini savunan hareketin temeli budur. Bu nedenle, tüm dünyada Müslüman feministler Muhammed'in, takipçileri için başlangıçta öngördüğü topluma dönülmesi gerektiğini savunuyorlar. Kültür, milliyet ve inanç farklılıklarına rağmen, bu kadınlara göre, Muhammed Peygamber'den ve Medine'de kadınlara tanınmış benzeri görülmemiş hak ve ayrıcalıklardan alınması gereken ders, İslamiyet'in her şeyin ötesinde eşitlikçi bir din olduğudur. Feministlerin Medine'si, Muhammed'in Ümmü Varaka gibi kadınları ümmete yol gösterici olarak belirlediği bir toplumdur; Peygamber'in kendisinin bile kimi zaman eşleri tarafından başkalarının yanında reddedildiği bir toplumdur; kadınların erkekler ile yan yana namaz kıldığı ve savaştığı bir toplumdur; Ayşe ve Ümmü Seleme gibi kadınların hem dini, hem de siyasi, hem de en azından bir olayda, askeri liderler olarak hareket ettikleri bir toplumdur ve Muhammed'in evinin damından okunan ezan ile erkeklerin ve kadınların bir araya gelerek yan yana, *ayrılmaksızın,* diz çöktükleri ve tek, bütün bir topluluk olarak kutsandıkları bir toplumdur.

Bu devrimci sosyal eşitlikçilik deneyimi öylesine başarılı oldu ki, MS 622 ile 624 yılları arasında ümmet hız-

la, hem Medine'den yeni Ensar'ın katılmasıyla, hem de Peygamber'in Şehri'nde yaşananlara katılmak için can atan yeni göçmen akınıyla katlanarak çoğaldı. Aslında, işin gerçeği, burası hâlâ Yesrib'di. Muhammed'in dikkatini eşitlikçi reformlardan uzaklaştırdığı ve yeniden kutsal Mekke şehrine ve Arabistan'ı kontrolü altında tutan güçlü kabileye çevirdiği zamana kadar Medine olarak adlandırılmayacaktı.

4. Allah Yolunda Savaş

CİHAT NE DEMEKTİR?

YESRİB'DE, Allah'ın Resûlü rüya görüyor. Rüyasında geniş bir çayırda ayakta duruyor. Hayvanlar otların üzerinde özgürce dolaşıyorlar. Elinde bir şey var: Bir kılıç, kınından çıkarılmış ve güneşte ışıldıyor. Kılıçta bir çentik var. Savaş yaklaşıyor. Ama huzur dolu çayırda, otlayan hayvanların arasında, sıcak ışığın altında sükûnet var. Her şey iyiye işaret ediyor gibi görünüyor. Kendi bedenine baktığında, bir zırh giymiş olduğunu görüyor. Endişe edilecek bir şey yok. Elinde kılıcı, yüzünü uçsuz bucaksız ufka doğru dönüyor, dimdik ve kendine güvenle, savaşın kendisine gelmesini bekliyor.

Uyandığında, Muhammed bu rüyanın ne anlama geldiğini hemen anlar: Kureyşliler geliyor. Ama bilmesi mümkün olmayan bir şey var; o da, üç bin ağır silah kuşanmış savaşçı ve iki yüz süvari ile Muhammed'i ve hareketini sona erdirmek üzere Yesrib'e doğru gelmekte oldukları. Gelenek olduğu üzere, askerlerle birlikte, takılarla süslenmiş ve en güzel kıyafetlerini giymiş bir grup kadın da geliyor.

Kadınlara, güçlü ve gizemli bir kadın, Kureyş'in yeni şeyhi Ebu Süfyan'ın karısı Hind önderlik ediyor. Bir yıl önce, MS 624'te, Kureyşliler'in Bedir'de Muhammed ve takipçileri ile ilk kez karşı karşıya geldikleri zaman, Hind'in hem erkek kardeşi hem de babası, Muhammed'in amcası

Hamza tarafından öldürülmüştü. Şimdi, uçuşan beyaz kıyafetinin eteklerini yumruk yaptığı elleri ile tutarak çölde zorlu bir yürüyüş yaparken Hind, Kureyşliler'in neden Arabistan'ın kontrolünü ele geçirmek için yapılacak savaşı Muhammed'in kapısına kadar taşıdıklarının fiziksel bir hatırlatıcısı gibi.

"İntikam açlığımı doyurun" diye bağırır önünde yürüyen erkeklere, "Kendi açlığınızı da doyurun!"

Bu arada, Yesrib yaklaşan saldırı söylentisiyle kaynamaktadır. Muhammed ile Mekke arasındaki bu savaşta yer almak istemeyen Yahudi oymakları, kendi sığınaklarında kendilerini koruma altına alırlar, ümmet ise kuşatmaya hazırlanırken bulabildiği tüm silah ve mühimmatı toplamaya başlar. Şafak vakti, ezan ile cemaat camiye toplandığında, Muhammed sakin bir tavırla söylentileri doğrular.

Kureyşliler'in Yesrib'e doğru gelmekte oldukları doğrudur, der; ama dışarı çıkıp savaş alanında onlarla karşı karşıya gelmek yerine Muhammed, hareketsiz kalma ve düşmanlarının kendilerine gelmesini bekleme planlarını açıklar. Rüyasında üzerinde gördüğü zırhın Yesrib'in geçilemeyecek savunma alanları olduğunu düşünmektedir. Kureyşliler gerçekten bu vahaya saldıracak kadar aptallarsa, o zaman erkekler sokaklarda ve caddelerde onlarla savaşır, der; kadınlar ve çocuklar da palmiye ağaçlarının tepesinden taş atarlar.

Takipçileri Muhammed'in planından şüphe duyarlar. Bir yıl önce Kureyşliler'i Bedir'de nasıl alt ettiklerini iyi hatırlıyorlar. Karşı taraf sayıca inanılmaz ölçüde fazla olmasına rağmen, Muhammed'in küçük ordusu kudretli Mekke ordusunda ağır kayıplara neden olmuş, onları utanç içinde geri çekilmeye zorlamıştı. Onları savaşta yine kırıp geçirecekleri kesin.

"Ey Allah'ın Resûlü" derler, "bizi dışarıya, düşmanlarımızın önüne çıkar ki, onlarla yüzleşemeyecek kadar korkak ve zayıf olduğumuzu düşünmesinler."

Verdikleri cevap, gördüğü rüyayı Allah'tan bir mesaj olarak yorumlayan Muhammed'in kafasını karıştırır ama adamları dışarıya çıkıp düşmanla karşılaşmayı istedikçe, o da tereddüt eder. En güvendiği danışmanları bile ne yapacakları konusunda ikiye ayrılmıştır. Sonunda, tartışmalardan bıkan ve bir karar verilmesi gerektiğini bilen Muhammed ayağa kalkar ve zırhının getirilmesi emrini verir. Kureyşliler'le açık çölde karşılaşacaklardır.

Sadece birkaç yüz adam ve aralarında, neredeyse her zaman savaşlarda Muhammed'in yanında yer alan Ayşe ve Ümmü Seleme'nin de yer aldığı bir avuç kadın ile Muhammed, Yesrib'in birkaç kilometre kuzeybatısında yer alan, Uhud adı verilen bir düzlüğe doğru ilerler; Kureyşliler'in burada kamp kurduklarını ve saldırılarını planladıklarını duymuştur. Uhud'da, vadiden aşağı iner ve kendi kampını Mekkeliler'den çok da uzak olmayan bir yerde, kurumuş nehir yatağının karşı kıyısında kurar. Buradan Kureyşliler'in çadırlarını seçebilmektedir. Kaç kişi olduklarını ve üstün silahlarını sayar. Yakınlardaki bir otlakta otlayan yüzlerce atı ve develeri gördüğünde yüreği sızlar. Kendi adamları sadece iki at bulabilmiştir ve hiç develeri yoktur.

Muhammed geri çekilir ve takipçilerine kampa dönmelerini ve günün ağarmasını beklemelerini söyler. Sabah, gökyüzü kızıllaşmaya başlarken, bir ata atlar ve adamlarını son bir kez daha denetler. Erkeklerin arasında, ellerinde kılıçları, kimi parmaklarının ucunda yükselerek araya karışmaya çalışan çocuklar görür. Onları öfkeyle sıradan çıkarıp evlerine, ailelerinin yanına geri gönderir, ancak bu denetimden kaçmayı başaran ve savaşmak için dönenler olur. Sonra okçuları yan kolda bir tepeye yerleştirir ve onlara "Yerinizi terk etmeyin, böylece sizin olduğunuz taraftan saldırıya uğramayız" talimatı verir. Diğer adamlarına son emirlerini verir: "Benim emrime kadar kimse savaşmayacak!" Sonra, sanki rüyasında ona gösterilen işaretleri

ihlâl ettiğini hissetmiş gibi, ikinci bir zırh daha kuşanır ve ordusuna saldırı emri verir.

Kureyşliler, neredeyse hemen kaçmaya başlarlar. Muhammed'in okçuları savaş alanına sürekli ok yağdırarak az sayıdaki askeri korur ve Mekke ordusunu geri çekilmeye zorlar. Ancak, Kureyşliler geri çekilirken, okçular, Muhammed'in yerlerinden ayrılmamaları emrini ihlâl ederek tepeden aşağıya koşar ve geri çekilen ordunun bıraktığı ganimetleri yağmalamaya başlarlar. Kureyşliler'in yeniden toparlanması uzun sürmez; yan safları savunmasız kalan Muhammed ve savaşçılarının çevresi hızla sarılır. Savaş katliama dönüşür.

Devasa Mekke ordusu Muhammed'in güçlerini hızla yere serer. Ölenlerin bedenleri savaş alanına dağılır. Kureyşliler yaklaşmaya başlayınca, Muhammed'in adamlarından bazıları onu ilerleyen ordudan ve dört bir yandan yağan oklardan korumak için etrafında sıkı bir daire oluşturur. Adamlar birer birer vurulup düşer, bedenleri oklarla delik deşik olmuştur. Sadece bir adam kalır; sonra o da düşer.

Artık tek başına kalan Muhammed, ölmüş olan savaşçılarının arkasında diz çöker ve Kureyşliler'e doğru körlemesine ok atmaya başlar; ta ki yayı elinde kırılıncaya kadar. Şimdi savunmasız kalmıştır ve ciddi biçimde yaralıdır: Çenesi çatlamış, dişleri kırılmış, dudağı yarılmış, alnı kesilmiştir ve kan içindedir. Bir an için, tüm gücünü toplayıp düşmana saldırmayı düşünür, bu sırada adamlarından biri, Ebu Dücane adlı güçlü bir asker aniden savaş alanına koşar, onu yakalar ve bir mağaranın ağzına doğru sürükler; hayatta kalan askerler buraya sığınmış ve yaralarını tedavi etmektedir.

Peygamber'in savaş alanından aniden kaybolması onun öldüğü söylentisinin çıkmasına neden olur ve garip bir biçimde, Muhammed'in adamlarının tam da böyle bir duraklamaya ihtiyacı vardır. Çünkü onun ölüm haberini

duyan Kureyşliler saldırılarını durdurur ve savaş sona erer. Muhammed'in ordusundan geri kalanlar hızla, kan ve utanç içinde, Yesrib'e geri çekilirler; zafer kazanan Ebu Süfyan bir tepeye tırmanır ve kılıcını havaya kaldırıp haykırmaya başlar: "Yücel Hübel! Yücel!"

Sonrasında, Uhud üzerine sükûnet çöktüğünde, Hind ve Kureyş kabilesinin diğer kadınları savaş alanına girer ve ölen askerlerin bedenlerinden parçalar kesmeye başlarlar; bu İslam öncesi Arabistan'da yaygın bir uygulamadır. Kadınlar Muhammed'in ölen askerlerinin burunlarını ve kulaklarını keser ve bunlardan kolye ve bileklik yaparlar. Ama Hind'in başka bir amacı vardır. Diğerlerinin arasından ayrılır ve Bedir'de babasını ve kardeşini öldüren adamın, Muhammed'in amcası Hamza'nın bedenini aramaya başlar. Sonunda onu bulduğunda, cansız bedeninin yanında diz çöker, göğsünü yarıp açar, ciğerini elleriyle çıkarır ve ağzında çiğner; bu şekilde Allah'ın Resûlü'nden intikamını almış olur.

İslam, çoğu zaman, hatta çağdaş akademisyenler tarafından bile, tarihçi Bernard Lewis'in ifadesiyle "fanatik savaşçıları olan, inançlarını ve kanunlarını silahlı mücadele ile yayan askeri bir din" olarak tarif edildiğinden, savaş alanına çekirge sürüsü gibi akın edip, vahşice savaşan ilkel Müslümanlar imajı Batı dünyasının kafasındaki en sarsılmaz stereotiplerden biri hâline gelmiştir. Tanınmış sosyolog Max Weber, "İslam gerçekte hiçbir zaman kurtuluş dini olmamıştır" diye yazmıştır. "İslam savaşçı bir dindir." Öyle bir dindir ki, Samuel Huntington "sınırları kanla çizilmiş" bir din olarak resmetmiştir.

İslam'ın, derin köklere sahip savaşçı din stereotipinin kökeni Haçlılar'a Papa'nın yaptığı çağrıya dayanır; Müslümanlar, Deccal'in Kutsal Toprakları (ve çok daha önemlisi Çin'e uzanan İpek Yolu'nu) saygısızca işgâl eden askerleri olarak resmedilir. Ortaçağda, Müslüman filozoflar, bilim adamları ve matematikçiler geçmişten gelen bilgiyi ko-

rur ve geleceğin akademik bilgisini belirlerken, savaşçı ve parçalara ayrılmış Kutsal Roma İmparatorluğu kendisini, dört bir yandan etrafını saran ve sanki o dönemde bölgesel genişlemenin savaştan başka bir yolu varmış gibi, İslam'ı "kılıç dini" olarak adlandırılan Türkler'den ayrı tutmaya çalışıyordu. Ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupalı sömürgeci devletler Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki doğal kaynakları sistematik olarak hortumlarken ve günümüzde yaygın şekilde ifade edildiği gibi "İslami köktendinciliğin" doğmasına neden olan fanatik siyasi ve dini tepki yaratırken, "uzun cüppesini kuşanmış, palasını savuran, karşısına çıkacak her kâfiri katletmeye hazır" korkunç Müslüman savaşçı imajı son derece popüler bir klişe hâline gelmişti. Hâlâ da öyle.

Günümüzde, geleneksel ilkel Müslüman imajı yerini yeni bir imaja bırakmış sayılabilir: Bedenine patlayıcılar sarmış, Allah adına şehit olmaya hazır, kendisiyle birlikte olabildiğince çok masum insanı da götürmeye istekli İslami terörist imajı. Ancak İslamiyet'in, inananları Muhammed'in döneminden günümüze kadar sürekli bir kutsal savaş, ya da *cihat* hâli ile kuşatılmış bir din olduğu nosyonu hiç değişmedi.

Ancak, cihat doktrini, İslam'daki pek çok doktrin gibi, Muhammed'in ölümünden çok sonrasına kadar ideolojik bir ifade olarak tam anlamıyla gelişmemişti; onun ölümünden sonra Müslüman fatihler Yakın Doğu'nun kültür ve uygulamalarını benimsemeye başladılar. İslam'ın, büyük imparatorluklar ve büyük fetihler döneminde, her ikisi de teokratik imparatorluklar olan Bizans ve Sasaniler'in bölgesel genişleme için sürekli bir din savaşı içerisinde sıkışıp kaldığı bir dönemde doğduğu unutulmamalıdır. Arap Yarımadası dışına yayılan Müslüman ordular sadece süregelen bir kavgaya dahil olmuştur; bu savaşı başlatan ya da tanımlayan onlar değildir; yine de duruma hızla el koymuşlardır. Batı'daki yaygın bakış açısına

karşın, Müslüman fatihler, fethettikleri yerlerin halkını din değiştirmeye zorlamamıştır; hatta, bunu teşvik bile etmemiştir. Gerçek şu ki, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Müslüman bir Arap olmanın maddi ve sosyal avantajları öyle fazladır ki, İslam hızla elit bir gruba ait hâle gelmiştir ve Arap olmayan biri ancak öncelikle bir Arap'ın müşterisi olmanın gerekli olduğu karmaşık bir süreç ile bu gruba katılabilir.

Bu aynı zamanda din ve devletin bir ve tek olduğu bir dönemdi. Az sayıda, istisnai erkek ve kadın dışında, o dönemdeki hiçbir Yahudi, Hıristiyan, Zerdüşt ya da Müslüman, dinin kişilerin kendi inanç deneyimi olduğunu düşünmezdi. Tam aksine. Kişinin dini aynı zamanda onun etnik kökeni, kültürü ve sosyal kimliğiydi; siyasi görüşünü, ekonomisini ve etik anlayışını belirlerdi. Her şeyin ötesinde, kişinin dini *uyruğu* demekti. Dolayısıyla, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda resmî yaptırımla uygulanan ve yasal olarak yürürlükte olan bir Hıristiyanlık şekli vardı; aynı şekilde Sasani İmparatorluğu'nda resmî yaptırımla uygulanan ve yasal olarak yürürlükte olan Zerdüştlük şekli bulunuyordu. Hint alt kıtasında, Vais nava krallıkları (Vishnu ve enkarnelerine inananlar) bölgeyi kontrol altına almak için Saiva krallıklarıyla (Shiva'ya inananlar) çatışırken, Çin'de, Budist yöneticiler siyasi egemenlikleri için Taocu yöneticilerle mücadele ediyordu. Bu bölgelerin her birinde, ama özellikle devletin belirgin bir din kontrolünde olduğu Yakın Doğu'da, bölgesel yayılma, dini yayılmacılıkla aynı anlama geliyordu. Dolayısıyla, *her* din "kılıç diniydi".

Müslüman fatihler İslam'da savaşın anlamı ve işlevini geliştirmek isterken, ellerinde Bizans ve Sasani İmparatorlukları tarafından tanımlanan ve uygulanan, son derece gelişmiş ve imparatorluklar tarafından yaptırımla desteklenmiş dini savaş idealleri bulunuyordu. Aslında "kutsal savaş" ifadesinin kökeni İslam değil, gerçekte toprak ve

ticaret yollarında hakimiyet kurmak için girişilmiş bir savaşa teolojik meşruiyet kazandırmak üzere bu ifadeyi kullanan Hıristiyan Haçlılar'dır. "Kutsal savaş" Müslüman fatihlerin kullandıkları bir ifade değildi ve aslında *cihat* kelimesi için doğru bir karşılık da değildir. Arapçada tam olarak "savaş" kelimesi ile karşılanacak farklı kelimeler bulunur ancak *cihat* bu kelimelerden biri değildir.

Kelime anlamıyla *cihat* "mücadele", "uğraşı" ya da "büyük çaba" demektir. Dindeki birincil anlamı (kimi zaman "büyük cihat" da denir) ile kişiyi Allah'tan uzaklaştıran günah engellerinin üstesinden gelme mücadelesi anlamına gelir. Bu nedenle Kur'an'da *cihat* kelimesinin geçtiği neredeyse her yerde, ardından "Allah yolunda" ifadesi yer alır. Ancak, İslam'da kutsal olana doğru bu içsel mücadele ve adanmışlık, insanlığın refahı için verilen dışsal mücadeleden ayrılmaz kabul edildiğinden, *cihat* çoğunlukla ikincil anlamıyla ("küçük cihat") ilişkilendirilir; yani, zulüm ve zorbalık ile askeri ya da diğer yollarla mücadele etme anlamıyla. Her ne kadar *cihat'ın* bu tanımı zaman zaman militanlar ve radikaller tarafından aslında sosyal ve siyasi olan gündemlerine din kisvesi vermek için kullanılsa da, Muhammed bu terimi kesinlikle bu şekilde anlamıyordu.

Kur'an'a göre savaş ya adildir ya da adil değildir; *kesinlikle* "kutsal" değildir. Hatta, *cihat* için en iyi yorum, ilkel bir "adil savaş teorisi"dir: İhtiyaçtan doğmuş ve MS 624'te, Muhammed'in küçük ama genişlemekte olan topluluğu ile, her zaman güçlü ve her daim var olan Kureyşliler arasında çıkan kanlı ve çoğu zaman kaotik bir hâl alan savaşın ortasında doğan bir teori.



Tuhaf bir biçimde Kureyşliler, Muhammed'in Yesrib'deki topluluğunun başarısını başlangıçta önemsememiş görünürler. Neler olup bittiğinin elbette farkındaydılar.

Kureyşliler tüm yarımadada bulundurdukları casuslar sayesinde Arabistan'daki hakim konumlarını koruyabiliyorlardı; otoritelerini tehlikeye atabilecek ya da kazançlarını tehdit edecek hiçbir şey dikkatlerinden kaçmazdı. Ancak, takipçilerinin sayısının giderek artmasından endişe duymuş olsalar bile, Yesrib'de kaldıkları sürece, Mekke Muhammed'i tamamen unutmakta sakınca görmüyordu. Ama Muhammed, Mekke'yi unutmaya niyetli değildi.

Yesrib'de en önemli dönüşüm, belki de geleneksel kabile sisteminde değil Peygamber'in kendisinde yaşanmıştı. Vahiy Allah'ın iyiliği ve gücü hakkındaki genel ayetlerden, hak ve eşitliğe dayalı bir toplumun kurulması ve sürdürülmesi için yasal ve sivil kurallara doğru değişmeye başladıkça, Muhammed'in peygamberlik konusundaki farkındalığı da gelişmeye başlamıştı. Artık mesajları sadece "tüm şehirlerin anası [Mekke] ve etrafında yaşayanlar" (6:92) için değildi. Yesrib'de ümmetin sağladığı önemli başarı sayesinde Muhammed, Allah'ın kendisini "kabilesine ve yakın akrabalarına" (26:214) uyarıcı olmaktan daha büyük bir görev için çağırdığına ikna oldu. Artık üstlendiği "dünyadaki tüm varlıklara rahmet" (21:107) ve "tüm insanlığa" (12:104; 81:27) gönderilmiş Resûl rolünü anlıyordu.

Elbette, topluluğu ne kadar popüler ya da başarılı olsa da, Arabistan'ın dini, ekonomik ve sosyal merkezi bu topluluğa karşı duruşunu devam ettirdiği sürece, Yesrib sınırları dışına çıkması asla mümkün olmazdı. Muhammed nihayetinde Kureyşliler'le yüzleşmek ve mümkünse onları kendi tarafına çekmek zorunda kalacaktı. Ama önce dikkatlerini çekmesi gerekiyordu.

Mekke'de Kureyşliler'le yüz yüze gelmenin en etkili yolunun onların ceplerinden geçtiğini öğrenmiş olan Muhammed, cesur bir karar alarak Yesrib'i kutsal şehir (haram) ilan etti. Medine Sözleşmesi'nde resmiyete dökülen bu beyan Yesrib'in artık hem dini bir hac yeri, hem de meş-

ru bir ticaret merkezi (o dönemde Arabistan'da bu ikisi neredeyse birbirinden ayrılmazdı) olabileceği anlamına geliyordu. Bu sadece finansal bir karar değildi. Yesrib'i kutsal şehir ilan ederek Muhammed, Mekke'nin yarımadadaki dini ve ekonomik hegemonyasına kasıtlı olarak kafa tutuyordu. Ve Kureyşliler'in mesajı aldıklarından emin olmak için, takipçilerini çöle gönderdi ve Araplar'da her zaman var olan kervan yağmalama geleneğini uygulattı.

İslam öncesi Arabistan'da kervan yağmalama, küçük oymakların daha büyük olanların zenginliklerinden yararlanmasının meşru bir yoluydu. Hiçbir şekilde çalmak olarak değerlendirilmezdi ve şiddet yaşanmadıkça ve kan dökülmedikçe, kısas gerekli değildi. Yağmacılar bir kervana, genellikle arkasından, hızlıca yaklaşır ve fark edilmeden alabildikleri her şeyi alırdı. Belli aralıklarla yaşanan bu yağmalamaların kervan liderleri için rahatsızlık verici olduğuna şüphe yok, ancak genel olarak geniş ve korumasız bir çölde büyük miktarda mal taşımanın doğal bir riski olduğu düşünülürdü.

Başlangıçta küçük ve düzensiz olsa da, Muhammed'in yağmalamaları hem ümmete fazlasıyla ihtiyaç duydukları malzemeleri sağlıyor, hem de Mekke'ye ticaret akışını bozmada etkili oluyordu. Kutsal şehre giren kervanların Kureyşliler'e bölgede seyahat etmenin güvenli olmadığı konusunda şikâyetlere başlaması uzun sürmedi. Hatta birkaç kervan Muhammed ve adamlarının güvenlik taahhüt etmeleri üzerine Yesrib'e gitmeyi tercih etmişti. Mekke'de ticaret zarar görmeye başladı, kâr kaybı yaşandı ve Muhammed sonunda istediği gibi dikkat çekmeyi başardı.

624'te, Uhud'da yaşanan felaket gibi yenilgiden tam bir yıl sonra, Muhammed Filistin'den Mekke'ye gitmekte olan büyük bir kervan olduğu haberini aldı; kervanın büyüklüğü gözardı etmeyi imkânsız hâle getiriyordu. Çoğunluğu muhacirlerden oluşan üç yüz kişilik bir gönüllü grubu toplayarak kervanı yağmalamak üzere yola

çıktılar. Ancak grup Bedir şehrinin sınırlarına geldiğinde birdenbire Kureyşli bin savaşçıyla karşılaştılar. Muhammed'in planları Mekke'ye sızdırılmıştı ve şimdi Kureyşliler bu küçük asi gruba unutamayacakları bir ders vermeye hazırdı.

Günler boyunca iki ordu geniş vadinin iki yakasından birbirlerini inceledi: Kureyşliler beyaz kıyafetlerini kuşanmış, süslü atları ve uzun, güçlü develerine oturmuşlardı; ümmet, paçavralar giymişti ve savaşa değil yağmalamaya hazırdı. Gerçekte, her iki taraf da savaşmaya istekli görünmüyordu. Kureyşliler büyük ihtimalle sayıca üstün olmalarının derhâl teslimiyet getireceğini ya da en azından pişmanlık yaratacağını varsaymışlardı. Ve bu koşullar altında Kureyşliler'le savaşmanın hem kendi ölümünü hem de ümmetinin sonunu getireceğini bilen Muhammed ise endişe içinde Allah'tan talimat bekliyordu.

"Ey Allah'ım" diye dua ediyordu, "şu küçük ordu eriyip giderse, yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmayacak."

Muhammed'in Bedir'de çekince duymasının nedeni yok olma endişesinden daha başka bir şeydi. Mesajının Arabistan'ın dışına çıkması için Kureyşliler'in teslim olmaları gerektiğini bir süredir biliyordu, üstelik böylesi bir teslimiyetin de savaşmadan gelmeyeceğini anlamış olmalı; buna rağmen Muhammed, vahyin İslam öncesi Arabistan'da sosyoekonomik görünümü sonsuza kadar değiştirdiği gibi, İslam öncesi savaş yöntemlerini ve savaş ahlâkını da değiştirmesi gerektiğini anlamıştı.

Bu, Arabistan'da "savaş kuralları" olmadığı anlamına gelmiyor. Pagan kabileler arasında, savaşın ne zaman ve nerede gerçekleşeceğine dair düzenlemeler vardı. Ancak bu kuralların amacı çoğunlukla, savaşın kabilenin hayatta kalmasını sağlayacak sınırlarda tutulmasını sağlamaktı, savaş için davranış kuralları belirlemiyordu. Kabilelerde kanun ve düzen kavramlarında mutlak ahlâklılık önemli

bir rol oynamadığı gibi, kabilelerin savaş ve barış nosyonlarında da rolü yoktu.

Kur'an'da yavaşça gelişen cihat doktrini özellikle İslam öncesinde ve İslam'daki savaş nosyonu arasında bir ayrım yapmayı ve ikincisine, Mustansir Mir tarafından ifade edildiği gibi, "ideolojik/etik boyut" katmayı amaçlıyordu; o zamana kadar Arap Yarımadası'nda savaş nosyonunun bu boyutunun bulunduğu söylenemez. Cihat doktrininin temelinde, daha önce dikkate alınmayan bir "muharip olan - olmayan ayrımı" vardır. Dolayısıyla, kadınların, çocukların, rahiplerin, hahamların, yaşlıların ya da muharip olmayan diğer kişilerin herhangi bir koşulda öldürülmesi kesinlikle yasaklanmıştı. İslam kanunları zaman içerisinde bu yasaklamaları genişletmiş, savaş esirlerine işkence yapılmasını; ölülerin bedenlerinden parçalar kesilmesini; çarpışma sırasında tecavüz, taciz ya da her tür cinsel şiddeti; diplomatların öldürülmesini; mallara aşırı zarar verilmesini ve dini ya da tıbbi binaların yıkılmasını yasaklamıştı - bu düzenlemeler, yüzyıllar sonra modern uluslararası savaş kurallarına dahil edilecekti.

Ancak cihat doktrininde belki de en önemli yenilik, sadece savunma amaçlı savaş dışında tüm savaşların kesin olarak yasaklanmasıydı. "Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın" der Kur'an, "fakat saldırıyı başlatmayın; Allah saldırıda bulunanları sevmez." (2:190). Başka bir yerde ise Kur'an daha kesin bir ifade kullanır: "*Sadece kendilerine savaş açılan kimselere* savaş izni verildi... onlar 'Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için yurtlarından çıkarıldılar" (22:39; vurgu eklenmiştir).

Bazı ayetlerde Kur'an'ın Muhammed'e ve takipçilerine "müşrikleri nerede bulursanız öldürün" (9:5); "imanı reddeden münafıklarla savaş" (9:73); ve özellikle de "Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanmayanlarla savaşın" (9:29) dediği doğru. Ancak, bu ayetlerin özellikle Kureyşliler'i ve Yesrib'de bulunan gizli yandaşlarını hedef aldığının anlaşıl-

ması gerekir; bunlar Kur'an'da sırasıyla "müşrikler" ve "münafıklar" olarak anılır ve ümmet bunlarla berbat bir savaşın içinde kalmıştır.

Yine de, bu ayetler uzun zamandır hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar tarafından aynı şekilde, İslam'ın inanmayanlar ile İslam'a geçinceye kadar savaşmasını söylediği şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak bu görüş ne Kur'an tarafından, ne de Muhammed tarafından onaylanmıştır. Haçlı Seferleri'nin en üst noktaya ulaştığı dönemde ve kısmen bu seferlere karşılık olarak bu görüşü öne sürenler, günümüzde "klasik cihat doktrini" olarak anılan kavramı geliştirilmiş olan sonraki nesil İslam hukuk âlimleridir: Bu doktrin, diğer pek çok konunun yanında, dünyayı iki düzleme ayırmıştır: İslam Evi (*darülislam*) ve Savaş Evi (*darülharp*), ve ilki daima ikincisinin peşindedir.

Haçlı Seferleri sona ermeye başlarken ve Roma'nın ilgisi Müslüman tehdidinden uzaklaşıp, tüm Avrupa'da yayılmakta olan Hıristiyan reform hareketlerine kaymışken, klasik cihat doktrini de yeni nesil Müslüman âlimleri tarafından hararetle sorgulanıyordu. Bu âlimlerin en önemlisi İbni Teymiyye'dir (1263-1328); onun Müslüman ideolojisini şekillendirmedeki etkisi, Aziz Augustin'in Hıristiyanlığı şekillendirmedeki etkisine benzetilebilir. İbni Teymiyye, klasik cihat doktrininin temelini oluşturan, İslamiyet'i kabul etmeyen kâfirlerin öldürülmesinin, Muhammed örneğine karşı geldiğini, üstelik Kur'an'ın en önemli ilkelerinden biri olan "dinde zorlama yoktur" (2:256) ilkesini de ihlâl ettiğini söyler. Hatta Kur'an bu konuda oldukça serttir. "Hak Rabbiniz'dendir" der, "dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (18:29). Hatta Kur'an retorik bir soru sorar, "İnsanları rızaları dışında inanmaya zorlayabilir misin?" (10:100). Elbette bu mümkün değildir; Kur'an bu nedenle inananlara, inanmayanlara, "Senin dinin sana; benimki bana" (109:6) demelerini buyurur.

İbni Teymiyye'nin klasik cihat doktrinini reddetmesi,

on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bazı Müslüman politikacıların ve din felsefecilerinin çalışmalarına kaynak olmuştur. Hindistan'da, Seyyid Ahmed Han (1817-98) İbni Teymiyye'nin argümanını kullanarak, İngiliz işgâline karşı bağımsızlık savaşında cihadın uygun şekilde uygulanamayacağını çünkü İngilizler'in Hindistan'daki Müslüman toplumun din özgürlüğüne baskı yapmadığını iddia etmiştir - bu cihat başlatmak için Kur'an'da belirtilen bir koşuldur (tahmin edileceği gibi bu sömürge olan Hindistan'da popüler olmuş bir argüman değildir). Ahmed Han'ın öğrencilerinden biri ve Kur'an âlimliğini mantıksal bağlama yerleştirme çabalarını başlatan ilk Müslüman âlimlerden olan Çırak Ali (1844-95), modern Müslüman toplumunun nasıl ve ne zaman savaş açacağı konusunda Muhammed'in tarihteki ümmetini meşru bir örnek olarak göremeyeceğini çünkü o topluluğun, daha önce de belirtildiği gibi, tüm dünyanın sürekli bir çekişme içerisinde olduğu bir dönemde oluştuğunu ileri sürmüştür. Yirminci yüzyılın başlarında, Mısırlı reformcu Mahmud Şeltut (1897-1963), Çırak Ali'nin Kur'an'ı bağlam içerisinde değerlendirmesinden yararlanarak İslam'ın, bir saldırıya karşı doğrudan savunma şeklindeki savaşlar dışındaki savaşları da, yetkili bir Müslüman hukukçu, yani *müctehid* tarafından resmî olarak onaylanmamış savaşları da yasakladığını göstermiştir.

Ancak geçen yüzyıl boyunca ve özellikle de Orta Doğu'da yeni bir tür İslami radikal anlayışın doğmasına neden olan sömürgecilik deneyiminden sonra, klasik cihat doktrini, az sayıda etkili Müslüman entelektüelin kürsüsünde ve sınıflarında ciddi anlamda yeniden şekillendirilmiştir. İran'da, Ayetullah Humeyni (1902-89) cihadın askeri bir yorumunu, önce 1979'daki emperyalizm karşıtı devrim, sonra da Irak ile girdiği sekiz yıllık yıkıcı savaş için gerekçe göstermişti. Humeyni'nin savaş silahı olarak cihadı kullanma vizyonu, intihar bombacılarını kullanarak

dehşet verici, yeni bir uluslararası terörizm çağı başlatan İslami Hizbullah örgütünün kurulmasını desteklemiştir.

Suudi Arabistan'da, Kral Abdülaziz Üniversitesi İslam Felsefesi Profesörü Abdullah Yusuf Azzam (1941-89), ülkenin bağımsız gençleri üzerindeki etkisini kullanarak, cihadın uzlaşma kabul etmeyen savaşçı yorumunu ortaya koymuştur; ona göre bu tüm Müslümanlar'a düşen bir görevdir. Dr. Azzam, öğrencilerine "Sadece cihat ve silah" demişti. "Pazarlık yok, konferanslar yok, diyalog yok." Azzam'ın görüşleri Filistinli militan Hamas grubunun temellerini attı; bu grup İsrail işgâline karşı direnişlerinde Hizbullah'ın taktiklerini benimsedi. Öğretisi özellikle bir öğrencisi üzerinde istisnai bir etki yaratmıştı: Usame Bin Ladin. O, nihayetinde öğretmeninin ideolojisini hayata geçirerek, tüm dünyadaki Müslümanlar'a Batı'ya karşı bir cihat kampanyası çağrısı yapmış, böylece binlerce masum insanın ölümüyle sonuçlanan dehşet verici bir terör dalgasını başlatmıştı.

Usame Bin Ladin tarafından kurulan kanlı terör örgütü El Kaide genel olarak Cihatçılık (*cihadiyye*) olarak adlandırılan çok daha büyük bir askeri İslami püritenizmin ortaya çıktığı örneklerden sadece biridir. Cihatçılığın benzersiz olmasını sağlayan, hatta bu harekete adını veren, cihat kavramını radikal biçimde yeniden yorumlamasıdır. Yüzlerce yıldır sadece hayatın, imanın ve malların korunması için başlatılmasına izin verilen ortak bir görev olarak tanımlanan bir kavram, cihatçılıkla birlikte herhangi bir kurumsal güce dayanmayan, kökten bireyselci bir yükümlülüğe dönüştürülmüştür. El Kaide'nin ve tüm dünyada benzer görüşteki cihatçı örgütlerin elinde cihat, Müslüman olsun ya da olmasın, İslamiyet'in "düşmanı" olarak algılanan herkese karşı kullanılabilecek bir *saldırı* silahı hâline gelmiştir. Öyle ki, West Point'te bulunan Combating Terrorism Center tarafından hazırlanan bir rapora göre, 2004 - 2006 yılları arasında, El Kaide saldırılarında ölenle-

rin yüzde 85'ini Müslümanlar oluşturmuştur (2006 - 2008 yılları arasında, bu oran yüzde 98'e yükselmiştir!). Kadınlar, çocuklar, yaşlılar, hastalar, engelliler- cihatçılığa göre bunlar meşru hedeflerdir; Kur'an'ın bu konuda getirdiği, muharip olmayanların öldürülmemesi yönündeki kesin yasak gözardı edilmiştir. Bu nedenle, Batı'daki yaygın algının aksine, El Kaide gibi cihatçı grupların eylemleri sadece dünya Müslümanları'nın ezici çoğunluğu tarafından değil, aynı zamanda Filistin'de Hamas ya da Lübnan'da Hizbullah gibi diğer militan gruplar tarafından da lanetlenmiştir.

Gerçek şu ki, dünyadaki her beş kişiden neredeyse biri Müslüman'dır. Bunlardan bazıları Bin Ladin'in Batılı güçlere duyduğu öfkeyi paylaşsa da, çok azı onun cihat yorumuna katılıyor. Aslında, kişisel önyargıların ya da siyasi ideolojilerin haklı gösterilmesi adına bu doktrinin çeşitli şekillerde kullanılmasına rağmen, cihat Müslüman dünyada evrensel kabul görmüş ya da tanımı üzerinde görüş birliği bulunan bir kavram değildir. Adaletsizliğe ve zorbalığa karşı mücadele vermenin tüm Müslümanlar'ın görevi olduğu doğru. Sonuçta, despot ve zorbalara kimse karşı durmazsa, o zaman, Kur'an der ki, "manastırlar, kiliseler, havralar ve camiler - Allah'ın isminin onurlandırıldığı yerler, muhakkak yıkılır giderdi." (22:40).

Ancak yine de, Kur'an'daki cihat sadece baskı ve adaletsizlik karşısında *savunma* tepkisi olarak ve sadece savaşın etik davranış kuralları dahilinde anlaşılmalıdır. Çünkü eğer "adil bir savaşta" belirleyici unsur siyaset teorisyeni Michael Walzer'in iddia ettiği gibi, hem *jus in bello* (savaşta adalet) hem de *jus ad bellum'u* (savaş adaleti) kapsayan spesifik kuralların oluşturulması ise, Muhammed'in cihat doktrininin en iyi açıklaması antik Arap "adil savaş" teorisidir.

MS 624'te Bedir Savaşı, Muhammed'in cihat teorisini uygulamaya koyması için ilk fırsattı. Günler geçerken ve

iki ordu birbirine santim santim yaklaşırken, Muhammed saldırıya uğramadıkça savaşmayı reddetti. Geleneksel Arap yöntemiyle, yani her iki taraftan iki ya da üç kişinin bire bir savaşması, birinin galip gelmesi sonrasında alanın boşaltılması ve başka bir ikilinin savaşması ile savaş başladığında bile Muhammed dizlerinin üzerine çökmüş, Allah'tan gelecek bir mesaj bekliyordu. Peygamber'in kararsız kalmasına artık dayanamayan Ebu Bekir sonunda Muhammed'i, kalkıp, gönülsüz davranmasına rağmen çoktan başlamış olan savaşa katılmaya ikna etti.

"Ey Allah'ın Resûlü" dedi Ebu Bekir, "Rabbine bu kadar çok yalvarma; çünkü Allah sana vaat ettiklerini gerçekleştirecektir."

Muhammed onayladı. Ayağa kalktı ve sonunda takipçilerinden oluşan küçük ordusuna Allah'a güvenmelerini ve düşmana yürümelerini söyledi.

Ardından, İtalyan tarihçi Francesco Gabrieli tarafından "aslında bir arbede denilebilir" diye tanımlanan vahşi bir çatışma yaşandı. Bu belki bir arbedeydi ama çatışma bittiğinde ve savaş alanından cesetler toplandığında, kimin üstün geldiğine şüphe yoktu. Şaşılacak biçimde, Muhammed çok az adamını kaybetmişti, Kureyşliler ise darmadağın olmuşlardı. Peygamber'in Arabistan'daki en büyük ve en güçlü kabileye karşı zafer kazandığı haberi Yesrib'e, zafer kazananlardan önce ulaştı. Ümmet mutluluk içindeydi. Bedir Savaşı, Allah'ın Resûlü'nü mübarek kıldığının kanıtıydı. Savaş alanına meleklerin indiği ve Muhammed'in düşmanlarını alt ettiği dedikoduları dolaşıyordu. Bedir'den sonra Muhammed artık sadece bir şeyh ya da hakem değildi; o ve takipçileri artık Hicaz'daki yeni siyasi güç olmuşlardı. Ve Yesrib de artık sadece bir tarım vahası değildi, o gücün başkentiydi: Peygamber'in Şehri. Medine.

Bedir, Arabistan'da karşıt iki grubun oluşmasına neden oldu: Muhammed'in tarafını tutanlar ve Kureyşliler'e sa-

dık kalanlar. Taraflar seçilmişti. Yarımadanın çeşitli yerlerinden oymak temsilcileri Muhammed ile ittifak kurmak üzere Medine'ye akın ederken, aynı zamanda Kureyşliler'e sadık kalanlar Mekke'ye gitmek için Medine'yi terk ettiler. İlginç bir biçimde, sadakat gösterenlerin büyük bölümü "İbrahim'in dini" ile olan bağlantısına rağmen Muhammed'in hareketine katılmayı reddeden Hanifler'di, bunun ana nedeni Haniflikleri'nin Kabe ve muhafızları ile, yani Kureyşliler'le işbirliği yapmalarını gerektirmesiydi.

Ancak, Medine'den Mekke'ye doğru "tersine göç" de, Hanifler'in ihanetleri de Muhammed'i rahatsız etmedi. Çok daha acil ilgilenilmesi gereken bir sorun vardı: Medine'de bir hain vardı. Biri, kervanı yağmalama planını Kureyşliler'e haber vermişti. Ve pek çok olasılık olmasına rağmen, Muhammed vahada bulunan en büyük ve en zengin Yahudi oymaklarından biri olan Beni Kaynuka'dan şüpheleniyordu. Şüphelerinden hareketle, Kaynuka Kalesi'ni on beş gün boyunca kuşattı; oymak nihayetinde teslim oldu.

Muhammed'in Beni Kaynuka'nın ihaneti konusundaki korkuları sebepsiz olmayabilir. Medine'deki Yahudi oymakların çoğunun Kureyşliler ile önemli bağlantıları vardı ve iki şehir arasında sonu gelmez bir savaşın parçası olmak istemiyorlardı. Muhammed'in vahadaki varlığı zaten işlerini maddi açıdan zorlaştırmıştı. Arap kabileleri ile giderek güç kazanan Muhammed arasındaki siyasi ittifak Medine'nin Yahudi oymaklarının gücüne ve otoritesine önemli ölçüde zarar vermişti. Beni Kaynuka özellikle Peygamber'in vergiden muaf pazar uygulamasından zarar görmüştü; bu uygulama Medine'deki ekonomik tekellerini ortadan kaldırmış ve servetlerini büyük ölçüde azaltmıştı. Mekke ile yapılacak bir savaş, Medine'nin Yahudi oymaklarının Kureyşliler'le olan ekonomik bağlarına düzeltilmesi mümkün olmayacak şekilde zarar verirdi; sonuçta hurma, şarap ve silahlarının başlıca alıcıları onlar-

dı. Bedir'deki zafere rağmen, Muhammed'in Kureyşliler'i gerçekten yeneceğine inanmak için bir neden hâlâ yoktu. Mekkeliler'in bir şekilde yeniden toplanacaklarına ve Peygamber'i yenmek için geri geleceklerine inanıyorlardı. O zaman, Yahudi oymaklarının Kureyşliler'e olan sadakatlerini açık biçimde ortaya koymaları zorunlu olacaktı.

Bedir'den sonra, Muhammed de aynı şekilde kimlerin kendisine sadık olduğunu belirleme endişesindeydi ve bu nedenle Medine Sözleşmesi'ni resmîleştirerek vahadaki karşılıklı koruma anlaşmalarını sağlamlaştırdı. Moshe Gil'in son derece uygun bir biçimde "savaş hazırlığı yasası" olarak adlandırdığı bu belge ile, Medine'nin savunmasının ya da en azından savunma masraflarının paylaşılmasının, burada yaşayan herkesin ortak sorumluluğu olduğu açıklığa kavuşturuldu. "Yahudiler'in dini Yahudiler'e, Müslümanlar'ın dini Müslümanlar'a" ifadesinin yer aldığı sözleşme ile Medine'deki Yahudi oymakların mutlak dini ve sosyal özgürlükleri açıklığa kavuşturulmasına rağmen, "bu belgenin tarafı olan halkalara karşı savaşan kim olursa olsun" yardım sağlamaları bekleniyordu. Kısacası, Medine Sözleşmesi Muhammed'in kimin kendi tarafında olduğunu, kimin olmadığını anlaması için bir araç olmuştu. Bu nedenle, Kaynuka'nın karşılıklı koruma yeminini çiğnediğinden şüphelendiğinde ve kendisine karşı olduğunu gördüğünde, hemen harekete geçti.

Arap geleneğinde ihanetin cezası açıkça tarif edilmişti: Erkekler öldürülür, kadınlar ve çocuklar köle olarak satılırdı ve malları ganimet olarak paylaşılırdı. Medine'deki herkes, Kaynuka dahil olmak üzere Beni Kaynuka'ya tam olarak bu cezanın verileceğini düşünüyordu. Bu nedenle, Muhammed geleneksel kanunu uygulamayı reddettiğinde ve bunun yerine oymağın Medine'den sürgün edilmesine, hatta mallarının büyük bölümünü yanlarında götürmelerine izin verilmesine karar verdiğinde şok yaşadılar. Bu Muhammed açısından bağışlayıcı bir karardı, bu ka-

rarı ellerine müşterilerinin kanının bulaşmasını istemeyen Medineli müttefiklerinin baskısıyla almıştı. Ancak bir yıl sonra, kendine aşırı güvenen ordusunun Uhud'da yaşadığı yenilgi felaketinden sonra, aynı kararı bir kez daha vermek durumunda kalacaktı.

Uhud Savaşı, ümmetin moralini altüst etmişti. Daha önemlisi, Kureyşliler'in Muhammed'e karşı zafer kazanmalarının an meselesi olduğunu düşünen Medineli Yahudi oymaklarının beklentilerini doğrular görünüyordu. Özellikle vahada kalan en nüfuzlu iki Yahudi oymağı, Beni Nadir ve Beni Kureyza, Uhud'un sonuçlarına çok seviniyordu. Aslında, şeyhi savaş öncesinde Kureyş lideri Ebu Süfyan ile gizlice buluşmuş olan Beni Nadir, Muhammed'in zayıflığından yararlanarak ona suikast düzenlemeye çalıştı. Ancak, savaş yaraları bile henüz iyileşmemiş olan Muhammed suikast planını öğrendi ve tıpkı Kaynuka'ya yaptığı gibi, yorgun ordusu ile Nadir Kalesi'ni kuşattı. Oymak yardım için diğer Yahudiler'e başvurunca, Beni Kureyza Şeyhi Ka'b ibn Esed başlarının çaresine bakmalarını söyledi. Bu cevap karşısında Nadir'in Muhammed'e teslim olmaktan başka şansı yoktu, ancak tek şartı Beni Kaynuka'ya verilmiş olan silahlarını bırakma ve Medine'yi barış içinde terk etme fırsatının kendilerine de verilmesiydi. Bir kez daha, çoğu savaşta ciddi biçimde yaralanmış olan takipçilerinin apaçık öfkesine karşın, Muhammed bu şartı kabul etti. Beni Nadir, beraberinde serveti ve mallarıyla birlikte Medine'yi terk ederek Hayber'e gitti.

Uhud'dan sonra, Mekke ile Medine arasındaki çatışmalar iki yıl daha sürdü. Bu her iki tarafta da gizli anlaşmalar, suikastlar ve korkunç şiddet olayları ile dolu kanlı bir dönemdi. Son olarak, MS 627'de, süregelen çekişmelerden yorulan Kureyş, Bedevi savaşçılardan oluşan devasa bir koalisyon oluşturdu ve uzayıp giden savaşa bir nokta koymak umuduyla, son bir kez Medine'ye doğru yola çıktı.

Ancak bu defa Muhammed Kureyş'in kendisine gelmesini beklemeye karar verdi. Takip eden yüzyıllar boyunca örnek alınacak yenilikçi bir askeri taktik uygulayarak, takipçilerine Medine'nin çevresine hendek kazmalarını söyledi, hendeklerden vahayı sonsuza kadar savunabilirdi. Bu dahice hendek savunmasını geçebilmek için yaklaşık bir ay uğraştıktan sonra Kureyş ve büyük Bedevi koalisyonu pes etti ve yorgun, kaynakları tükenmiş hâlde evlerine döndüler.

Bu, Muhammed için bir zafer olmaktan uzaksa da, elde ettiği sonuçtan memnun olmaması mümkün değildir, özellikle de Uhud Savaşı'nın ne kadar kötü gittiği düşünülürse. Fazla bir çarpışma olmadı; her iki tarafta da çok az sayıda can kaybı oldu. Gerçekte, çok fazla bir şey olmadı. Ancak, daha sonra Hendek Savaşı olarak anılacak olan bu savaş, çatışmalar sırasında değil, sonrasında olanlarla ünlüdür.

Bir ay süren kuşatma boyunca, Medine ordusu Mekkeli işgâlcileri uzak tutmak için uğraşırken, vahadaki en büyük Yahudi oymağı hâline gelen Beni Kureyza açıkça ve etkin biçimde Kureyş kuvvetlerini desteklemiş, onlara silah ve malzeme temin edecek kadar ileri gitmişlerdi. Kureyza'nın Muhammed'e neden bu kadar açık biçimde ihanet ettiğini söylemek imkânsız. Etraflarında savaşın kızıştığı anlarda bile, Bedevi koalisyonu ile yüzsüzce pazarlık yapmaları, bunun Muhammed'in hareketinin sonu olacağını düşündüklerini ve ortalık sakinleştiğinde doğru tarafta olmak istediklerini gösteriyor. Kureyza, Muhammed savaşı kazansa bile, en kötü olasılıkla, tıpkı Kaynuka ve Hayber'deki büyük Yahudi nüfus içerisinde güç kazanmaya başlamış olan Nadir gibi Medine'den sürüleceklerini düşünmüş olabilir. Ancak Muhammed cömertliğinin sınırına gelmişti ve merhamet gösterecek ruh hâlinde değildi.

Bir aydan uzun bir süre boyunca, Kureyza'yı kalelerinin içerisinde tuttu ve ne yapması gerektiği konusunda

danışmanları ile görüştü. Sonunda Arap geleneğini uygulamaya karar verdi. Bu bir anlaşmazlıktı ve sadece bir hakem aracılığıyla çözümlenebilirdi. Ancak, bu anlaşmazlık, tarafsız kalamayacağı açık olan Muhammed'i de içerdiğinden, arabuluculuk rolü Evs kabilesinin şeyhi olan Sa'd bin Muaz'a düştü.

Dışarıdan bakıldığında, Sa'd'ın tarafsız olmadığı düşünülebilirdi. Sonuçta, Beni Kureyza Evs'in müşterisiydi ve dolayısıyla, teknik olarak, Sa'd'ın doğrudan koruması altındaydılar. Kureyza'nın onun hakemliğini kabul etmekte çok istekli olmasının nedeni bu olabilir. Ancak Sa'd, savaşta aldığı yaralarını iyileştirdiği çadırından çıktığında, verdiği karar eski sosyal düzenin artık geçerli olmadığının en belirgin işareti olmuştu.

"Onlar hakkında" dedi Sa'd, "savaşçılarının öldürülmesine ve çocukların [ve kadınların] esir alınmasına ve malların paylaşılmasına hükmettim."



Anlaşılır biçimde, Beni Kureyza'nın idamı tüm disiplinlerden akademisyenler tarafından çok fazla incelenmiştir. Kitabını on dokuzuncu yüzyılda yazan Heinrich Graetz, bu olayı İslam'ın doğasında var olan Yahudi karşıtı duyguları yansıtan barbarca bir soykırım olarak resmeder. S. W. Baron'un *Social and Religious History of the Jews* kitabında Beni Kureyza ile MS 72 yılında, Romalılar'a teslim olmaktansa kitlesel intiharı tercih etmiş efsanevi Yahudiler olan Masada isyancıları arasında fantastik bir bağ kurulmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında, bazı oryantalist akademisyenler İslam tarihindeki bu olayı, İslam'ın şiddet içeren ve gerici bir din olduğunun kanıtı olarak sunmuşlardır. Başyapıtı, *Muhammad and the Conquests of Islam* kitabında Francesco Gabrieli, Muhammed'in Kureyza'yı idam etmesi konusunda "Hıristiyan ve medeni insanlar olarak anlayışımız,

bu Tanrı'nın, en azından onun bu özelliğinin, bizden olmadığını doğruluyor" der.

Bu suçlamalara karşılık, bazı Müslüman âlimler Beni Kureyza'nın idamının hiç yaşanmadığını, en azından kaydedildiği gibi olmadığını kanıtlamak için ciddi araştırmalar yapmışlardır. Örneğin hem Barakat Ahmad hem de W. N. Arafat, Kureyza hikâyesinin Kur'an değerleri ve İslami teamüllere uygun olmadığı gibi, Kureyza'yı Tanrı'nın kahraman şehitleri gibi göstermek isteyen Yahudi vakanüvislerden alınmış son derece şüpheli ve çelişkili anlatımlara dayandığını söyler.

Son yıllarda, Muhammed'in işlerinin modern etik standartlarımızla yargılanamayacağını ileri süren çağdaş İslam âlimleri, Kureyza idamlarını tarihsel bağlama oturtmaya çalışmışlardır. Karen Armstrong, Peygamber hakkında hazırladığı güzel biyografi çalışmasında, bu katliamın, günümüz insanları için iğrenç olsa da, yaşandığı dönemdeki kabile etiğine göre ne yasa dışı ne de ahlâki kurallara aykırı olduğunu dile getirir. Benzer şekilde, Norman Stillman *The Jews of Arab Lands* kitabında, Beni Kureyza'nm kaderinin "o dönemin acımasız savaş kuralları dahilinde alışılmadık olmadığını" söyler. Stillman, Medine'de yaşayan diğer Yahudi oymaklarının Muhammed'in bu konudaki kararma itiraz etmemesinin ya da Kureyza adına herhangi bir müdahalede bulunmaya çalışmamasının, bu olayın Yahudiler tarafından da "geleneksel Arap usûlünde bir kabile ve siyaset olayı" olarak görüldüğünün kanıtı olduğunu söyler.

Ama yine de, Armstrong ve Stillman bile, Kureyza idamlarının tarihsel ve kültürel nedenlerle anlaşılabilir olsa da, Medineli Müslümanlar ve Yahudiler arasında kökleri derinlere dayanan bir ideolojik çekişmenin, günümüzde modern Orta Doğu'da hâlen gözlemlediğimiz bir çekişmenin trajik bir sonucu olduğu yönünde var olan görüşü savunmaya devam eder. İsveçli akademisyen Tor

Andrae, idamların Muhammed'in "Yahudiler, Allah'ın ve O'nun vahyinin ebedi düşmanıdır. [Bu nedenle] onlara karşı merhamet göstermek söz konusu olamaz." inancının bir sonucu olduğunu iddia ederek, bu görüşü en açık biçimde dile getirir.

Ancak Andrae'nın görüşü ve tabii onu haklı bulan diğer pek çoklarının görüşü, en iyi ifadeyle Müslümanlık tarihi ve dini konusunda bilgisiz, en kötü ifadeyle de bağnaz ve anlayışsızdır. Gerçek şu ki, Beni Kureyza'nın idamı, dehşet verici bir olay olsa da, Muhammed açısından ne bir soykırım olayı, ne de kapsamlı bir Yahudi karşıtı gündemin parçasıdır. Ve kesinlikle İslamiyet ile Yahudilik arasında köklü ve bu dinlerin özünde var olan bir çekişmenin sonucu değildir. Hiçbir şey gerçekten bu kadar uzak olamaz.

Öncelikle, Beni Kureyza Yahudi olduğu için idam edilmedi. Michael Lecker'in ortaya koyduğu gibi, Kureyza'nın *Arap* müşterilerinden olan ve onlara Medine dışındaki yardımcı güç olarak ittifak kuran Beni Kilab'dan da çok sayıda kişi ihanet nedeniyle idam edildi. Ve öldürülen erkeklerin toplam sayısına dair bilgiler (başvurulan kaynağa göre) 400 ile 700 arasında değişse de, en yüksek tahminler bile Medine ve çevresinde yaşayan toplam Yahudi nüfusun küçük bir fraksiyonuna karşılık gelir. Kaynuka ve Nadir oymakları hariç tutulsa bile, Kureyza idamlarından sonra yıllar boyunca binlerce Yahudi vahada kalmış, Müslüman komşuları ile yan yana barış içinde yaşamışlardır. Arap Yarımadası'nın daha geniş kapsamda Müslümanlaştırılması çabalarının bir parçası olarak, geri kalan Yahudi oymakların Medine'den - barış içinde- sürülmeleri MS yedinci yüzyılın sonlarına doğru Ömer liderliğinde olmuştur. Medine'nin Yahudi nüfusunun yüzde birinden biraz fazlasının ölümünü "soykırım" olarak tanımlamak akıl almaz bir abartı olduğu gibi, soykırım dehşetinden gerçek anlamda zarar görmüş milyonlarca Yahudi'nin hatıralarına hakarettir.

İkincisi, akademisyenlerin neredeyse tam bir görüş birliği içerisinde ifade ettikleri gibi, Beni Kureyza idamları, gelecekte İslamiyet'i kabul etmiş bölgelerde Yahudiler'e karşı sergilenen davranışlara herhangi bir şekilde örnek oluşturmaz. Aksine, Müslümanlar'ın yönetimi altında Yahudiler, özellikle İslamiyet'in Bizans topraklarında, Ortodoks yöneticilerin hem Yahudiler'e, hem de Ortodoks olmayan Hıristiyanlar'a inançları nedeniyle baskı uyguladıkları ve çoğu zaman ölüm cezası tehdidiyle İmparatorluğun Hıristiyanlık anlayışına geçmeye zorladıkları topraklarda yayılmasından sonra zenginleşmişlerdir. Aksine, Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın "korunan halklar" (*zımmi*) olarak görüldüğü Müslüman kanunlarında İslam dinini kabul etmeleri gerekmez ya da kabul etmeye teşvik edilmezler. (Ancak paganlar ve çok tanrılılardan çoğu zaman din değiştirme ve ölüm arasında tercih yapmaları istenmiştir.)

Zımmi halkalara Müslümanlar tarafından zulmedilmesi hem İslam kanunlarına göre yasaktır, hem de Muhammed'in genişleyen ordusuna verdiği Yahudiler'in dini ibadetlerini yapmalarında asla sorun çıkarmamaları ve karşılaştıkları Hıristiyanlık kurumlarını her zaman muhafaza etmeleri yönündeki emirlere doğrudan doğruya karşı gelmektir. Dolayısıyla Ömer, Şam'da bir Yahudi evinin zorla istimlak edilmesi ile kanuna aykırı biçimde inşa edilen bir caminin yıkılması kararı verdiğinde, aslında Peygamber'in "bir Yahudi'ye ya da bir Hıristiyan'a yanlış bir harekette bulunan Ahiret Günü'nde karşısında beni bulur" uyarısına göre hareket etmiştir.

Cizye adı verilen özel bir "koruma vergisi" karşılığında, Müslüman kanunları Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a hem dini özerklik, hem de Müslüman dünyasının sosyal ve ekonomik kurumlarından yararlanma hakları verilmiştir. Bu toleransın en iyi gözlemleneceği yer ortaçağ İspanya'sı olabilir; Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan işbirliğinin bu en

iyi örneğinde, özellikle Yahudiler toplumda ve hükümette en üst makamlara yükselebiliyorlardı. Hatta, Müslüman İspanya'nın en güçlü adamlarından biri Hasday bin Şaprut adında bir Yahudi'dir; kendisi onlarca yıl boyunca Halife 3. Abdurrahman'ın güvendiği bir veziri olarak hizmet etmiştir. Dolayısıyla, bu dönemde yazılmış Yahudi belgelerinde İslamiyet'ten "Allah'ın merhametinin işareti" olarak bahsedilmesine şaşmamak gerekir.

Elbette, Müslüman İspanya'da bile hoşgörüsüzlük ve dini zulüm yaşanan dönemler olmuştur. Dahası, İslam kanunları Yahudi ve Hıristiyanlar'ın halka açık yerlerde dinlerini yaymaya çalışmalarını yasaklıyordu. Ancak, Maria Menocal'in ifade ettiği gibi, bu yasaklamalar öteden beri dinlerini yayma ve dini ritüellerini açıkça sergileme konusunda isteksiz görünen Yahudiler'den çok Hıristiyanlar'ı etkilemiştir. Bu da İslam egemenliğindeki topraklarda neden Hıristiyanlığın zaman içerisinde ortadan kaybolduğunu, Yahudi toplulukların ise artıp, zenginleştiğini açıklayabilir. Her şekilde, İslam tarihinde en baskıcı dönemlerde bile, Müslümanlar'ın yönetimi altındaki Yahudiler, Hıristiyanlar'ın yönetimi altında olduklarından çok daha iyi muamele görmüş ve çok daha fazla hakka sahip olmuşlardır. Müslüman İspanya 1492'de Ferdinand'ın Hıristiyan ordularının eline geçtiğinde, sadece birkaç ay sonra İspanya Yahudileri'nin büyük bölümünün topluca sınır dışı edilmesi tesadüf değildir. Geri kalanlarla da engizisyon ilgilenmiştir.

Son olarak ve en önemlisi, Beni Kureyza'nın idamı, çoğu zaman gösterilmeye çalışıldığı gibi, Muhammed ile Yahudiler arasında var olan bir din anlaşmazlığını yansıtmıyordu. Hem İslam, hem de Yahudi kökenli çalışmalarda kimi zaman tartışmasız bir doktrin olarak sunulan bu teori, mesajının Yahudi-Hıristiyan peygamber geleneğinin devamı olduğunu düşünen Muhammed'in Medine'ye gelirken peygamber kimliğinin Yahudiler tarafından onay-

lanması beklentisi içinde olduğu inancına dayanır. Güya, peygamber kimliğinin Yahudiler tarafından kabulünü kolaylaştırmak için Muhammed bazı Yahudi ritüel ve ibadetlerini benimseyerek kendi topluluğu ile onlarınki arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ancak, şaşırtıcı biçimde, Yahudiler onu reddetmekle kalmamış, ilâhi vahiy olarak Kur'an'ın gerçek olmadığını da iddia etmişlerdir. Yahudiler tarafından reddedilmenin peygamberlik iddialarının inandırıcılığını azaltacağından korkan Muhammed'in onlara şiddetle müdahale etmekten, kendi topluluğunu onlarınkinden ayırmaktan ve F.E. Peters'ın ifadesiyle "İslamiyet'i Yahudiliğin alternatifi olarak yeniden düzenlemekten" başka şansı kalmamıştır.

Bu teoride iki sorun var. Birincisi, Muhammed'in dini ve siyasi zekâsı küçümseniyor. Peygamber nesnelere tapan ya da taş parçalarının önünde secde eden cahil bir Bedevi değildi. Neredeyse yarım yüzyıl boyunca Arap Yarımadası'nın din başkentinde yaşamış, hem Yahudi, hem de Hıristiyan kabileler ile sıkı ekonomik ve kültürel bağları bulunan sofistike bir tüccardı. Montgomery Watt'ın ifadesiyle, Muhammed'in peygamberlik misyonunun "kendisi için ne kadar açıksa, Yahudiler için de o kadar açık" olacağını varsaymış olması saçma denebilecek ölçüde safça olurdu. Onun kimliğini kendi peygamberlerinden biri gibi kabul etmeyebileceklerini bilmek için, Yahudiliğin en temel ilk doktrinini bilmesi yeterliydi. Yahudiler'in İsa'yı peygamber olarak kabul etmediklerini elbette biliyordu; o hâlde kendisini kabul edeceklerini neden varsaysın ki?

Ancak bu teorideki en dikkat çekici sorun Muhammed'in yeterince önemli görülmemesi değil, Medineli Yahudiler'in fazla önemli görülmesidir. Daha önce belirtildiği gibi, kendileri de din değiştirmiş Araplar olan Medineli Yahudi oymakları kültürel açıdan, hatta dini açıdan bile paganlardan kolaylıkla ayırt edilemezdi. Bunlar özellikle

okuma yazma bilen bir grup değildi. Arap kaynakları Medineli Yahudi oymaklarının *ratan* adı verilen kendilerine has bir dil konuştuklarını belirtir; el-Taberi bu dilin Frasça olduğunu söylese de büyük olasılıkla Arapça ile Aramice karışımı bir dil konuşuyorlardı. İbranice konuştuklarına ya da anladıklarına dair bir kanıt yoktur. Hatta, İbrani Kutsal Metinleri konusundaki bilgileri büyük olasılıkla birkaç yasa tomarı, bazı dua kitapları ve Tevrat'ın bir avuç kısmi Arapça çevirisinden ibarettir; S. W. Baron bundan "karmakarışık, sözlü anlatımlar" olarak bahseder.

Yahudilik hakkındaki bilgileri o kadar sınırlıydı ki, bazı âlimler onların gerçekten Yahudi olduklarına inanmaz. D. S. Margoliouth, Medineli Yahudiler'in tek tanrılı düzensiz bir grup olduklarını - Hanifler'den farklı olmadıklarını- düşünür ve "Rahmancı" (*Rahman* Allah için kullanılan alternatif bir ad) olarak adlandırılmalarının daha uygun olacağını söyler. Pek çok kişi Margoliouth'un analizine katılmasa da, Medineli Yahudiler'in kendilerini ne ölçüde Yahudilik ile tanımladıklarını sorgulamak için başka nedenler de var. Örneğin, MS altıncı yüzyıla gelindiğinde, H. G. Reissener'ın belirttiği gibi, Diaspora Yahudileri arasında İsrailli olmayan bir kişinin Yahudi kabul edilmesi için bu kişinin "Talmud'da belirlenen ilkelere uygun olarak... Musa Yasası'nın bir takipçisi" olmasının şart olduğu konusunda tam bir fikir birliği olduğunu düşünün. Böylesi bir kısıtlama Medineli Yahudi oymaklarını kural dışı bırakıyordu, onlar İsrailli değillerdi, Musa Yasaları'na sıkı sıkıya bağlı değillerdi ve Talmud hakkında gerçek bir bilgiye sahip gibi de görünmüyorlardı. Ayrıca, Medine'de önemli bir Yahudi varlığına işaret edecek kolayca tespit edilebilir arkeolojik kanıtların olmaması da şüphe doğurur. Jonathan Reed'e göre, bir yerde yerleşik bir Yahudi kimliğinin var olduğu sonucuna varmak için belli arkeolojik göstergeler-taş kap kalıntıları, yıkanma ritüeli banyosu (*mikvah*) kalıntıları, ve mezar yerleri gibi - *bulunmalıdır*. Bildiğimiz

kadarıyla, Medine'de yapılan kazılarda bu göstergelerin hiçbirine ulaşılmamıştır.

Doğal olarak, Medineli Yahudi oymaklarının dini kimliklerini savunmaya devam edenler var. Örneğin Gordon Newby, Medineli Yahudiler'in kendi okulları ve kitapları olan bağımsız topluluklardan oluştuğunu düşünmektedir, ancak bu hipotezi doğrulayacak arkeolojik kanıt bulunmamaktadır. Her durumda, Newby bile kültürleri, etik anlayışları ve hatta dinleri bakımından Medineli Yahudiler'in Arap Yarımadası'nda bulunan diğer Yahudi topluluklardan oldukça farklı oldukları gibi, Medineli pagan toplulukla neredeyse aynı olduklarını, onlarla serbestçe etkileşim içerisine girdiklerini ve (Musa Yasaları'nın aksine) sıklıkla karşılıklı evlilik bağı kurduklarını kabul eder.

Basitçe ifade etmek gerekirse, Medineli Yahudi oymakları din kurallarına bağlı bir grup değildi; Margoliouth ve diğerleri haklıysa, belki de Yahudi bile değillerdi. Bu nedenle, Muhammed ile Kur'an ve okuyamadıkları ve belki de sahip bile olmadıkları İbrani İncili arasındaki ilişki hakkında polemiğe girmiş olmaları çok şüphe uyandırır.

Gerçek şu ki, Muhammed, Medineli Yahudiler'in itiraz edecekleri hiçbir şey söylemiş ya da yapmış olamaz. Newby'nin *A History of the Jews of Arabia* kitabında belirttiği gibi, yedinci yüzyıl Arabistanı'nda *İslam ve Yahudilik* "aynı dini söylem çerçevesinde" işliyordu, öyle ki, her ikisi de aynı dini karakterleri, hikâye ve anekdotları içeriyor, her ikisi de aynı temel sorunları benzer bakış açılarıyla ele alıyor ve her ikisi de neredeyse birbiriyle aynı ahlâki ve etik değerler sunuyordu. İki inanç arasında anlaşmazlık olan noktalar, Newby'nin ifadesiyle "dünyaya dair apayrı görüşlerin olmasından değil, ortak konuların yorumlanmasından" kaynaklanıyordu. S. D. Goiten'dan bir alıntı yapmak gerekirse, "Muhammed'in vaazlarında Yahudilik dinine aykırı hiçbir şey yoktu".

Muhammed'in büyük Yahudi ataları modeli üzerine kurulu Peygamber ve Allah'ın Elçisi olma iddiası bile, Medineli Yahudiler açısından kabul edilemez bir iddia olmayabilir. Sözleri ve yaptıklarının Arap Yahudi mistisizminde yaygın kabul gören şemaya mükemmel uyması bir tarafa, Muhammed Medine'de bu türden peygamberlik iddiaları olan tek kişi de değildi. Medine'de aynı zamanda İbni Said adında bir Yahudi gizemci ve Kohen yaşıyordu; o da peygamber gömleği giymişti, cennetten gelen ilâhi mesajlar iletiyordu ve kendisine "Allah'ın Elçisi" diyordu. İlginç bir biçimde, Medineli Yahudi oymakların büyük bölümü İbni Said'in peygamberlik iddialarını kabul ettiği gibi, kaynaklarda İbni Said'in, Muhammed'i de kendisi gibi bir elçi ve peygamber olarak kabul ettiği aktarılır.

Muhammed ile zamanının Yahudileri arasında hiçbir anlaşmazlık olmadığını ileri sürmek basitçilik olur. Ancak bu anlaşmazlık kutsal metinler üzerine teolojik bir tartışmadan çok siyasi ittifaklar ve ekonomik bağlar ile ilgiliydi. Bu anlaşmazlık dini gayretlilikle değil, kabileler arası ortaklıklar ve vergiden muaf Pazar ile ateşlenmişti. Muhammed'in hayatını yazanlar "Allah elçisini Araplar arasından seçtiği için elçiye kıskançlık, nefret ve kötü niyetle yaklaşıp düşmanlık sergileyen 'hahamlardan' oluşan saldırgan bir grupla" teolojik tartışmalar yaparken resmetmeyi tercih etseler de, bu olaylar ve İsa ile Ferisiler arasında yaşandığı anlatılan tartışmaların hem tonu hem de oluş şekli açısından benzemesi, bunların edebi açıdan *hikâyeler* olduğuna, tarihsel gerçekler olmadığına işaret eder. Aslında, yüzlerce yıldır, âlimler erken dönem Müslümanlar'ın İsa ile Muhammed arasında kasıtlı olarak bir bağ kurmaya çalıştıklarının, bu iki peygamberin misyonu ve mesajını birbirine bağlamaya çalıştıklarının farkındadır.

Muhammed'in biyografilerinin yazıldığı dönemde, Müslüman olan devlette İslam'ın teolojik tek rakibinin Yahudi azınlık olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Bu ne-

denle de, Müslüman tarihçiler ve din bilginlerinin kendi dönemlerinde yaşayan rabbinik otoritelere yönelttikleri argümanları, kendi sözlerini Muhammed söylemiş gibi aktararak desteklemiş olmalarına şaşırmamak gerekir. Muhammed'in biyografileri herhangi bir bilgi ortaya koyuyorsa, bu da Peygamber'in kendisinin değil, Peygamber'in biyografisini yazanların Yahudi karşıtı duygulara sahip olduğudur. Muhammed'in kendi dönemindeki Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkındaki inançlarının gerçekten ne olduğunu anlamak için, vakanüvislerin onun ölümünden yüzlerce yıl sonra, onun ağzına yakıştırdıkları sözlere değil, Allah'ın, o henüz hayattayken ona söylettiği sözlere bakmak gerekir.

Kutsal ve vahyedilmiş bir metin olarak Kur'an, Müslümanlar'a tekrar tekrar, kendilerine verilenin yeni bir mesaj olmadığını, "önceki kutsal kitapların teyidi" (12:111) olduğunu hatırlatır. Hatta, Kur'an benzeri daha önce duyulmamış bir nosyon ileri sürer ve vahiy ile gelen kutsal kitapların *tamamının, Ümmül Kitab* ya da "Kitapların Anası" (13:39) denen, cennette saklı tek bir kitaptan türediğini ifade eder. Muhammed'in anladığı kadarıyla bu, Tevrat, Müjdeler ve Kur'an'ın, insanoğlunun Allah ile olan ilişkisini açıklayan, tek ve tutarlı bir anlatım olarak okunması gerektiği anlamına gelir. Bu kitaplarda, bir peygamberin peygamberliğe dair ufku spiritüel olarak kendisinden sonrakine geçmiştir: Adem'den Muhammed'e kadar. Bu nedenle, Müslümanlar'a Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanlar'a şunları söylemesini tavsiye eder:

Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve [İsrail] kabilelerine indirilene ve Musa'ya, İsa'ya ve diğer tüm peygamberlere Rableri'nden verilenlere inanırız. Onlardan hiçbiri arasında ayrılık gözetmeyiz; biz Allah'a teslim oluruz. (3:84)

Elbette, Müslümanlar bu kutsal metinler sıralamasında Kur'an'm vahyedilen son kitap olduğuna inanırlar, tıpkı

Muhammed'in "Son Peygamber" olduğuna inandıkları gibi. Ancak Kur'an hiçbir şekilde, önceki kutsal metinlerin hükümsüz kaldığını iddia etmez, sadece onların tamamlayıcı olduğunu söyler. Ve bir kutsal metnin diğerlerini doğrulayıcı olması nosyonu, dinler tarihinde en basit ifadeyle, dikkat çekici bir olay olsa da, Ümmül Kitab kavramı çok daha köklü bir ilkeye işaret ediyor olabilir.

Kur'an'da tekrar tekrar belirtildiği ve Medine Sözleşmesi'nde açıkça doğrulandığı üzere, Muhammed Ümmül Kitap kavramını sadece Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar'ın tek bir ilâhi kitabı paylaştıkları şeklinde değil, aynı zamanda tek bir ilâhi ümmeti de oluşturdukları şeklinde anlıyor olabilir. Muhammed'e göre, Yahudiler ve Hıristiyanlar "Kendilerine Kitap Verilmiş Olanlar" (*Ehl-i Kitab*) olup, Arabistan'daki paganlar ve çok tanrılılardan farklı olarak, aynı Allah'a tapan ruh kuzenleridir ve onun Müslüman topluluğu ile aynı ahlâki değerleri paylaşırlar. Her ne kadar bu dinlerin her biri kendi topluluklarını (kendi ümmetlerini) oluşturmuş olsa da, birlikte tek ve bütün bir ümmeti oluştururlar; bu Mohammed Bamyeh'in "tektanrılı çoğulculuk" olarak adlandırdığı sıra dışı bir düşüncedir. Dolayısıyla, Kur'an şunu vaat eder: "İman eden herkes - Yahudiler, Sabiîler ve Hıristiyanlar- *Allah'a, ahiret gününe inanan ve salih amellerde bulunanlar*; onların korkacakları ya da pişman olacakları hiçbir şey olmayacaktır" (5:69; vurgu eklenmiştir).

Muhammed'in kendi toplumu ile Yahudiler arasında bağ kurmayı istemesinin nedeni, Yahudi oymaklarını örnek alması gerektiğini hissetmesi ya da onların kendisini Peygamber olarak kabul etmelerini kolaylaştırmak istemesi değil, bir olan ve tek tanrılı bir ümmetin varlığına inanmasıdır. Muhammed kendi topluluğunu Medineli Yahudiler ile denk tutmuştur çünkü onları, tıpkı Hıristiyanlar'ı olduğu gibi, ümmetinin bir parçası olarak görmüştür. Bunun sonucunda, Medine'ye geldiğinde, (uzun

zaman önce yıkılmış olan) Tapınak'ın şehri ve Diaspora Yahudileri'nin dua etmek için yüzlerini döndükleri yeri, Kudüs'ü, tüm Müslümanlar için namaz yönü, ya da *Kıble* olarak belirlemiştir. Yahudi takviminin ilk ayının yedinci gününde, daha iyi bilinen adıyla Yom Kippur, yani Kefaret Günü'nde topluluğuna oruç tutma yükümlülüğü getirmiştir (*Aşure günü*). Müslüman cemaatinin toplanma zamanı olarak özellikle cuma öğlen vaktini seçmiştir, bu şekilde Yahudiler'in Sebt hazırlıkları ile aynı zamana gelmesini ama hazırlıkları aksatmamasını sağlamıştır. Yahudi diyet kurallarından ve arınma gerekliliklerinden bazılarını benimsemiş ve takipçilerini, kendisinin de yaptığı gibi, Yahudiler'le evlenmeye teşvik etmiştir (5:5-7).

Birkaç yıl sonra Muhammed hem *kıbleyi* Kudüs'ten Mekke'ye çevirmiş, hem de yıllık oruç tutma dönemini Kefaret Günü yerine Ramazan ayına (Kur'an'ın inmeye başladığı aya) almış olsa da, bu kararlar "Yahudiler'den kopuş" şeklinde değil, İslam'ın bağımsız bir din olarak olgunlaşması şeklinde yorumlanmalıdır. Bu değişikliklere rağmen, Muhammed takipçilerini Kefaret Günü'nde oruç tutmaya teşvike devam etmiş ve Kudüs'ü kutsal bir şehir olarak onurlandırmayı da asla bırakmamıştır; hatta Mekke ve Medine'den sonra tüm İslam dünyasındaki en kutsal şehir Kudüs'tür. Üstelik, Peygamber Yahudiler'den aldığı diyet, arınma ve evlilik kısıtlamalarının çoğunu sürdürmüştür. Ve öldüğü güne kadar, Muhammed Arabistan'daki Yahudi toplulukları için tıpkı Kur'an'ın buyurduğu gibi, barış söylemi içinde bulunmuştur-teolojik tartışmalara girmemiştir: "İçlerinde size adil davranmayanları hariç olmak üzere, Kitap Ehli'yle en güzel olan bir tarzın dışında tartışmayın." (29:46). Muhammed'in oluşturduğu örnek, ilk takipçileri arasında kalıcı bir etki yaratmış olmalı: Nabia Abbott'ın işaret ettiği gibi, İslamiyet'in ilk iki yüzyılı boyunca, Müslümanlar Kur'an'la birlikte düzenli olarak Tevrat'ı da okumuşlardır.

Elbette Muhammed İslam ile diğer Kitap Ehli arasında belirgin teolojik farklılıklar olduğunu anlıyordu. Ancak bu farklılıkları, istese tek bir ümmet yaratabilecekken, "her ümmetin bir resûlü" olmasını (10:47) tercih eden Allah'ın ilâhi planının parçası olarak görüyordu. Dolayısıyla, Yahudiler'e Allah "içinde hidayet ve nur olan" Tevrat'ı verdi; Hıristiyanlar'a Allah "Tevrat'ı doğrulayıcı olarak" İsa'yı gönderdi ve son olarak Araplara da "önceki kitapları doğrulayıcı olarak" Kur'an'ı verdi. Bu yolla, Ehli Kitap arasındaki ideolojik farklılıklar Kur'an'da, Allah'ın her halka kendi "yasalarını, yol ve yöntemlerini" verme arzusu belirtilerek açıklanır (5:42-48).

Bunun yanında, Muhammed'in bilgisizlik ve hatayla oluşan hoş görülemez yenilikler olduğunu düşündüğü bazı teolojik farklılıklar vardı. Bunların en önemlisi Teslis (Üçlü Birlik) kavramıdır. Kur'an kesin bir dille "Allah birdir" der. "Allah daimdir. Doğurmamıştır, doğurulmamıştır." (112:1-3).

Ancak Kur'an'daki bu ayet ve benzer pek çok ayet hiçbir şekilde Hıristiyanlığın *başlı başına* lanetlenmesi anlamına gelmez; lanetlenen Bizans İmparatorluğu'nun (Teslis Esaslı) Ortodoksluğu'dur ki, bu mezhep Arap Yarımadası'nda ne tek ne de çoğunluktaki Hıristiyan mezhebidir. Hizmetinin başından itibaren Muhammed İsa'yı Allah'ın elçilerinin en büyüğü olarak kutsar. İsa'nın bakire anneden doğması (3:47), mucizeleri (3:49), mesih kimliği (3:45) ve kıyamet gününde yargıda bulunması beklentisi (4:159) dahil olmak üzere, Müjdeler'deki anlatımın büyük bölümü, kısaltılmış bir hâlde Kur'an'da tekrarlanır.

Ancak Kur'an'da kabul edilmeyen, Ortodoks Teslis inancıdır; onlar İsa'nın *kendisinin* Tanrı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu Hıristiyanlar'ı Muhammed Kitap Ehli olarak bile kabul etmez: Kur'an der ki, " 'Allah üçün üçüncüsüdür' diyenler inanmayanlardır. Bir tek Tanrı dışında hiçbir ilah yoktur!" (5:73). Muhammed Ortodoks Hıristi-

yanlar'ın, İsa'nın özgün mesajını değiştirdiklerine inanır; Kur'an İsa'nın hiçbir zaman kutsal olma iddiasında olmadığını ve hiçbir zaman kendisine tapınılmasını istemediğini (5:116-18), aslında havarilerine "benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin" (5:72) buyurduğunu ileri sürer.

Muhammed aynı zamanda, "İbrahim'in topluluğundan yüz çeviren" (2:130) ve "Tevrat yasaları teslim edilmiş olan ancak bu yasalara uymayan" (62:5) Arabistan'daki Yahudiler'e de sert tepki gösteriyordu. Burada da, lanetlenen Yahudilik değildi. Muhammed'in büyük Yahudi atalarına duyduğu saygı ve hürmet, İncil'de yer alan peygamberlerin neredeyse tamamının Kur'an'da adının geçmesinden bellidir (Musa'nın adı neredeyse yüz kırk kez geçer!). Aksine, Muhammed sadece ve sadece, Arap Yarımadası'nda bulunan ve hem inançlarında, hem de ibadetlerinde "Allah ile olan sözleşmelerini bozan" (5:13) Yahudiler'den bahsediyordu. Ve Medine'de bulunan Yahudi oymakları bir gösterge sayılacaksa, yarımadada onlar gibi pek çok oymak vardı.

Muhammed'in Kur'an'daki şikâyetleri Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri ile ilgili değildir; o bu dinlerin İslam ile neredeyse aynı olduğunu düşünür: "Biz bize indirilenlere iman ederiz, tıpkı size [Yahudiler ve Hıristiyanlar] indirilenlere iman ettiğimiz gibi" der Kur'an. "Bizim İlahımız da, sizin İlahınız da aynıdır; ve biz O'na teslim oluruz" (29:46). Onun şikâyeti Arabistan'da karşılaştığı, kendi görüşüne göre, Allah ile olan sözleşmesini bozmuş ve Tevrat ve Müjdeler'in öğretilerini saptırmış olan Yahudi ve Hıristiyanlar'la ilgilidir. Bunlar, Kur'an'ın Müslümanlar'ı arkadaşlık etmemeleri için uyardığı müşriklerdir: "Ey iman edenler, sizinle ve dininizle alay edenleri ...dost edinmeyin ...Onlara şunu söyleyin: 'Ey Kitap Ehli, bizden neden hoşlanmıyorsunuz? Allah'a ve bize indirilene [Kur'an'a] ve ondan önce indirilene [Tevrat ve Müjdeler] inandığımız

için ve sizlerden çoğunuz itaat etmediği için mi? " (5:57-59).

Aslında, Muhammed Arabistan'daki Yahudiler'e "[Allah tarafından] bağışlanan nimetleri, tüm dünyadaki uluslardan üstün" (2:47) kılınmalarını hatırlatırken, Hıristiyanlar'a inançlarını terk ettikleri ve kutsal metinlerindeki gerçekleri değiştirdikleri için öfke duyarken, her iki grubun da "Tevrat ve İncil öğretilerini ve kendilerine Allah tarafından bildirilenleri artık sürdürmediklerinden" (5:66) şikâyet ederken, aslında sadece kendisinden önce gelmiş peygamberlerin yolundan gidiyordu. O, diğer bir deyişle, Yahudi kardeşlerine "günahlı bir ulus, suç yüklü halk, kötülük yapan soy" (Yeşaya 1:4) diye hitap eden Yeşaya'ydı; "İbrahim'in soyundan" olmalarının kendilerini ahiret gününde koruyacağına inanan "engerekler soyuna" (Luka 3:7-8) çıkışan Vaftizci Yahya'ydı; "geleneği uğruna Tanrı'nın sözünü geçersiz kılmış olan" ikiyüzlülerin (Matta 15:6) lanetleneceğini vaat eden İsa'ydı. Sonuçta, bir peygamberin vermesi beklenen mesaj tam da bu değil midir?

Tıpkı Muhammed'in kadınların güçlendirilmesini amaçlayan sosyal reformlarından çoğunu tersine çevirdikleri gibi, sonraki yüzyıllardaki Müslüman din ve hukuk âlimlerinin Yahudiler ve Hıristiyanlar'ın ümmetin bir parçası olduğu nosyonunu reddetmeleri ve bunun yerine her iki grubu da kâfir ilan etmeleri tesadüf değildir. Bu âlimler vahyi yeniden yorumlamışlar ve Kur'an'ın Tevrat ve İncil'i tamamlamak yerine, bunların yerine geçtiğini söylemişler ve Müslümanlar'a kendilerini Kitap Ehli'nden ayrı tutmaları çağrısı yapmışlardır. Bu, büyük ölçüde, yeni doğmakta olan İslam dinini diğer topluluklardan ayrıştırma ve böylece kendi dini bağımsızlığını kurma çabasıdır; erken dönem Hıristiyanlar'ın, Yahudileri İsa'nın katilleri olarak kötülemekle, kendi hareketlerini doğuran Yahudi ibadetleri ve ritüellerinden zaman içerisinde uzaklaşmalarına benzer.

Yine de, bu din âlimlerinin yaptıkları Muhammed'in sergilediği örneğe ve Kur'an öğretilerine tamamen aykırıdır. Çünkü, Muhammed Kitap Ehli arasında teolojik farklılıklar olduğunu kabul etse de, hiçbir zaman dinlerin birbirinden ayrılması çağrısında bulunmamıştır. Aksine, "Hıristiyanlar yanlış!" diyen Yahudiler'e ve "Yahudiler yanlış!" diyen Hıristiyanlar'a (2:113), ve "Yahudi veya Hıristiyan olanlar dışında kimse cennete giremez" diyen her iki gruba da (2:111), Muhammed bir orta yol önerir. Kur'an şöyle der: "Aramızda ortak olanlar üzerinde bir anlaşmaya varalım: Allah'tan başkasına tapmayalım; hiçbir şeyi Allah'a denk tutmayalım; ve Allah'tan başkasını Rab kabul etmeyelim" (3:64).

Bin dört yüz yıl sonra, bu basit orta yolun, İbrahim'in üç dini arasındaki kimi zaman küçük ama bağlayıcı ideolojik farklılıkların hâlen üstesinden gelememiş olması bir trajedidir.



Hendek Savaşı'ndan sonra, Medine'nin kontrolünü tam olarak ele alan Muhammed yüzünü bir kez daha Mekke'ye döndü, Allah'ın Resûlü olarak değil, Anahtarların Muhafızları olarak Kureyşliler'in reddedemeyeceği bir kimlikle: Hacı olarak.

628 yılında, Muhammed beklenmedik bir biçimde, Kabe'de hac ibadetini yapmak üzere Mekke'ye gideceğini ilan etti. Mekkeliler'le kanlı ve uzun zamandır devam eden bir savaşın ortasında olduğu düşünülürse, bu çok tuhaf bir karardı. Son altı yılı kendisini öldürmeye uğraşarak geçirmiş olan Kureyşliler'in, o ve takipçileri mabedin etrafında dönerken bir kenara çekilip bekleyeceklerini düşünmüş olamaz. Ama Muhammed cesaretini korudu. Ardında yürüyen binden fazla takipçisiyle birlikte, doğduğu şehre gitmek için çölü geçerken, korkusuzca bağırarak tel-

biye duasını okuyordu: "Emrine amadeyim ey Allah! Emrine amadeyim!"

Silahsız ve hac kıyafetleri içerisindeki Muhammed ve takipçilerinin, düşmanlarına varlıklarını yüksek sesle bildirmeleri, Mekke'de ölüm çanları gibi inlemiş olmalı. Bu adam kutsal şehre başına bir şey gelmeden öylece yürüyebileceğini düşünecek kadar küstahsa, sonun yakın olduğu kesindi. Muhammed'i Mekke'ye girmeden önce durdurmak için hızla harekete geçen Kureyş şaşkına dönmüştü. Onunla şehrin hemen dışında, Hudeybiye denilen yerde buluştular ve Mekke'nin kontrollerini ellerinde tutmak için son bir hamle yaparak Peygamber'e bir ateşkes teklifinde bulundular; bu ateşkesin koşulları Muhammed'in çıkarlarına o kadar tersti ki, Müslümanlar'a şaka gibi gelmiş olmalı.

Hudeybiye Antlaşması'nda, derhâl geri çekilmesi ve Mekke civarındaki kervan soygunlarına koşulsuz son vermesi karşılığında, Muhammed'in bir sonraki hac mevsiminde dönmesine izin verilmesi, bu süre boyunca mabedin çevresinin boşaltılması ve Muhammed'in ve takipçilerinin rahatsız edilmeden hac ibadetini gerçekleştirmelerine izin verilmesi teklif ediliyordu. Üstüne bir de hakaret edercesine, Muhammed'in antlaşmayı Allah'ın Resûlü olarak değil sadece topluluğunun kabile reisi olarak imzalaması isteniyordu. Muhammed'in Hicaz'da hızla gelişen konumu düşünüldüğünde, bu akıl almaz bir antlaşmaydı; her şeyin ötesinde, Mekke'nin yenilgisinin kesinlikle yakın olduğunu gösteriyordu. Belki de bu yüzden, zaferin birkaç kilometre ötelerinde kendilerini beklediğini hisseden Muhammed'in takipçileri, Muhammed'in bu koşulları kabul etmesi karşılığında çok öfkelenmişlerdi.

İçlerinde her zaman en fevri davranan kişi, Ömer kendine zorlukla hakim oluyordu. Hızla yerinden kalktı ve Ebu Bekir'e gitti. "Ebu Bekir" dedi, Muhammed'i işaret ederek, "O Allah'ın Resûlü değil mi?"

"Evet" diye cevap verdi Ebu Bekir.

"Biz de Müslümanlar değil miyiz?"

"Evet."

"Ve onlar da müşrikler değil mi?"

"Evet."

Bunun üzerine Ömer bağırdı, "O zaman, dinimize zarar verecek bir şeyi neden kabul ediyoruz?"

Büyük olasılıkla aynı duygular içinde olan Ebu Bekir, teselli bulabileceği tek sözü söyleyerek cevap verdi: "Şehadet ederim ki O Allah'ın Resûlü'dür."

Muhammed'in Hudeybiye Antlaşması'nı neden kabul ettiğini tahmin etmek zor. Mekke'ye dönmek ve güç kullanarak fethetmek için yeniden toparlanmayı ve uygun bir zaman kollamayı düşünmüş olabilir. Belki de Kur'an'ın "zulüm sona erinceye ve Allah'ın yasası hüküm sürünceye kadar savaşın. Ancak [düşman] vazgeçerse, siz de saldırmayı kesin." (2:193) buyruğuna uygun hareket ediyordu. Nedeni ne olursa olsun, ateşkesi kabul etme ve bir sonraki yıl gelme kararı, Mekke ile Medine arasındaki savaşın en belirleyici anı olmuştur. Çünkü sıradan Mekkeliler sözde düşmanın ve "gayretli dindarların" şehre girişlerinde ve Kabe'yi tavaf edişlerindeki saygı ve adanmışlığı gördüklerinde, savaşı desteklemeye devam etmek için fazla bir neden kalmayacaktı. Hatta, o hac seferinden bir yıl sonra, MS 630'da, Muhammed Kureyş ile kendi takipçilerinden bazıları arasında yaşanan çatışmayı ateşkesin ihlâli olarak yorumlayıp, bir kez daha, bu kez arkasında on bin kişiyle, Mekke'ye doğru yola çıktığında, şehirde yaşayanların onlara kucak açtığını gördü.

Mekke'nin teslimiyetini kabul ettikten sonra, Muhammed, savaşta çarpıştıkları da dahil olmak üzere, düşmanlarının çoğu için genel af ilan etti. Kabile kanununa göre Kureyş artık onun kölesi olsa da, Muhammed Mekke'de yaşayan herkesin (köleler de dahil olmak üzere) artık özgür olduğunu ilan etti. Sadece altı erkek ve dört kadın çe-

şitli suçlar nedeniyle idam edildiler ve kimse İslamiyet'e geçmeye zorlanmadı, ancak herkesin bir daha asla Peygamber'e karşı savaş açmayacaklarına dair bağlılık yemini etmesi şart koşulmuştu. Kureyş içerisinde bu yemini en son edenler arasında kabilenin şeyhi Ebu Süfyan ve karısı Hind vardı. Hind resmen Müslümanlığa geçmiş olsa da, küstah davranışlarına devam ediyor, Muhammed ve onun "ilkel" inancından tiksindiğini fazla gizlemiyordu.

Bu iş bittiğinde, Peygamber Kabe'ye gitti. Kuzeni ve damadı Ali ile birlikte, mabedin kapısını örten ağır örtüyü kaldırdı ve mabedin içine girdi. İçerideki putları tek tek dışarıya, toplanan kalabalığın önüne çıkarıyor, ellerini başının üzerine kaldırıp, yere atarak putları kırıyordu. Tanrıların ve peygamberlerin çeşitli anlatımları, örneğin elinde su arama çubuğuyla İbrahim, Zemzem suyuyla akıp gitti; İsa ve annesi Meryem'e ait olan hariç. Peygamber saygıyla, ellerini bu görselin üzerine koydu ve "Ellerimin altındaki dışındakilerin hepsini süpürün" dedi.

Son olarak, Muhammed büyük Suriye tanrısı Hubel'i temsil eden putu dışarı çıkardı. Ebu Süfyan izlerken, Peygamber kılıcını çekti ve putu parçalara ayırdı, Mekke'de pagan tanrılara tapınmayı sonsuza kadar bitirdi. Hubel'in heykelinden geriye kalanları Muhammed yeni, kutsanmış olan Kabe'ye açılan kapının önünde basamak olarak kullandı; bu mabet artık "Allah'ın Evi" olarak bilinecekti; yepyeni ve evrensel bir inancın; İslam'ın merkezi olacaktı.

5. Doğru Yolda Olanlar

MUHAMMED'İN HALEFLERİ

Cemaatin arka tarafında bir hareketlenme oldu ve kalabalıktaki herkes, Muhammed'in Ayşe'nin odasından çıktığını, Cuma namazı başlamak üzereyken caminin avlusuna geldiğini görmek üzere başını çevirdi. Onu uzun zamandır dışarıda gören olmamıştı. Haftalardır Medine'de sağlığına dair söylentiler dolaşıyordu. Uzun süren yokluğunda, cuma namazlarını Ebu Bekir kıldırıyordu, diğer Sahabe ise seferlere çıkmış, devleti yönetmiş, gelir vergilerini dağıtmış ve dine yeni geçenlere Müslümanlık inancının etik kurallarını ve ibadetlerini öğretmişti. Kimse, herkesin aklından geçeni dillendirmiyordu: Allah'ın Resûlü ölüyor, belki de çoktan öldü.

Yıl MS 632. Muhammed'in zaferle Mekke'ye gitmesinin ve Allah'ın adıyla Kabe'yi temizlemesinin üzerinden iki yıl geçti. O zaman, siyasi ve ruhani gücünün doruklarında, güçlü bir adam, Arabistan'ın tartışmasız en nüfuzlu lideriydi. Ne gariptir ki, Arabistan'ın göçebe geçmişinden gelen kabile etiğinin geri kazanılması çabası olarak başlayan hareket, geleneksel kabile sistemine pek çok yönden son darbeyi vurmuştu. Kısa zaman içerisinde sadece Müslüman topluluk, Müslüman topluluğun düşmanları (Bizans ve Sasani İmparatorlukları dahil), Müslüman topluluğa bağlı kabileler, ve zımmi (Hıristiyanlari Yahudiler ve Müslüman olmayan ve Müslüman topluluğun korumasında

olan diğerleri) olanlar kalacaktı. Ancak, Kureyş'i yenmesi ile birlikte gelen muazzam güce rağmen, Muhammed Mekke aristokrasisinin yerine bir Müslüman monarşisi getirmeyi reddetmişti; Anahtarların Muhafızı olacaktı ancak Mekke'nin Kralı olmayacaktı. Dolayısıyla, idari konular yoluna konduğunda ve diğer Arap kabilelerine Arap Yarımadası'nın yeni siyasi düzeni konusunda bilgi vermek üzere hem askeri, hem de diplomatik temsilciler gönderildiğinde, Muhammed kesinlikle beklenmedik bir şey yaptı: Medine'deki evine döndü.

Muhammed'in Medine'ye dönüşü, başka kimsenin yardım etmezken, ona sığınma ve koruma sağlamış olan Ensar'a, "yardımcılara" teşekkür anlamı taşıyordu. Ancak aynı zamanda tüm topluluğa verilmiş bir mesajdı; Mekke artık İslam'ın kalbi olsa da, ruhu daima Medine olacaktı.

Yarımadanın dört bir yerinden temsilciler "Allah'tan başka ilah yoktur" beyanlarını iletmek için Medine'ye gelecekti (ancak, daha sonra ele alınacağı gibi, bu yemin Allah'tan çok Muhammed'e yönelikti). Müslümanlık inancının direkleri ve Müslüman hükümetin temelleri Medine'de kurulacak ve tartışılacaktı. Ve Peygamber son nefesini Medine'de verecekti.

Ama şimdi, Muhammed'in caminin önünde duran görüntüsü, bronzlaşmış yüzünü kırıştıran gülümsemesi, sağlığıyla ilgili kaygı verici söylentileri dağıtıyordu. Başının arkasında örerek bağladığı uzun saçları artık seyrelmiş ve beyazlaşmıştı. Sırtı biraz kamburlaşmış ve omuzları düşmüştü. Ama yüzü her zamanki gibi ışıl ışıl ve gözleri Allah'ın nuruyla parıldıyordu.

Ebu Bekir yerde oturan kişilerin arasından geçen, destek almak için dostlarının omuzlarından tutan Muhammed'i görünce, Peygamber'in cemaatin başındaki yerine geçmesi için *minberden,* camilerde kürsü görevi gören yüksek oturma yerinden hemen kalkar. Ama Muhammed eski dostuna yerinde kalmasını ve namaza devam etmesini

işaret eder. Namaz kılanlar namazlarına devam ederler ve Muhammed de oturacağı sessiz bir köşe bulur. Cübbesini vücuduna sıkıca sarar ve topluluğunu, yıllar önce kendilerine öğrettiği gibi namaz kılarken izler: Tek bir vücut hâlinde hareket eder, tek bir sesle konuşurlar.

Uzun süre kalmaz. Cemaat dağılmadan önce, Muhammed ayağa kalkar ve sessizce camiden çıkar ve Ayşe'nin odasına döner, yatağa yığılır. Camiye gidip gelmek bile onu zayıf düşürmüştür. Nefes nefese kalmıştır. Sevgili eşini çağırır.

Ayşe geldiğinde, Muhammed neredeyse kendinde değildir. Hemen odadakileri dışarıya çıkarır ve yalnız kalmak için kapılardaki perdeleri çeker. Kocasının yanına oturur ve başını dizlerine alır, uzun saçlarını nazikçe okşar, o sakinleştirici sözler fısıldarken Muhammed gözlerini kırpıştırır ve nihayetinde yavaşça kapatır.

Muhammed'in ölüm haberi Medine'de derhâl duyulur. Çoğuna göre, Allah'ın Resûlü'nün ölmüş olmasını anlamak zordur. Bir kere Ömer, inanmayı reddeder. Öylesine kendinden geçmiştir ki, hemen haberi duyanların toplanmış oldukları camiye koşar ve Muhammed öldü deme cüretini gösterecek herkesin kafasını kesmekle tehdit eder.

Duruma el koymak Ebu Bekir'e kalır. Muhammed'in cenazesini kendi gözleriyle gördükten sonra, o da camiye gider. Orada, Peygamber'in hâlâ hayatta olduğunu aklını kaçırmışçasına tekrarlayan Ömer'i görür. Ömer, 'sadece ölmüş gibi görünüyor' diye feryat etmektedir. Cennete alındı, tıpkı Musa gibi, yakında dönecek.

"Sakin ol, Ömer" der Ebu Bekir, caminin ön kısmına gelerek. "Sessiz ol!"

Ama Ömer'i susturmak mümkün değildir. Sert bir ses tonuyla, Muhammed'in öldüğünü kabul edenlere, Peygamber cennetten döndüğünde, sadık kalmadıkları için ellerinin ve ayaklarının kesileceğini söyler.

Sonunda, Ebu Bekir artık dayanamaz. Ellerini kaldırır ve Ömer'in sesini bastırarak seslenir, "Ey insanlar, Muhammed'e tapanlar varsa, bilsin ki, Muhammed ölmüştür; Allah'a tapanlar varsa, Allah diridir, ölümsüzdür!"

Bu sözleri duyan Ömer yere çöker ve ağlar.

Topluluğun Muhammed'in ölümü üzerine telaşlanmasının nedeni kısmen, onun topluluğu ölümüne hazırlamak için fazla bir şey yapmamış olmasıdır. Ümmetin lideri olarak yerine kimin geçmesi gerektiğine, o kişinin nasıl bir lider olması gerektiğine dair resmî bir açıklama yapmamıştır. Belki de bir vahiy gelmesini bekliyordu ama gelmedi; belki de halefinin kim olacağına ümmetinin karar vermesini istedi. Ya da belki, bazılarının fısıldadıkları gibi, Peygamber aslında bir halef tayin *etmişti*, topluluğun başında olmayı hak eden biri, Müslüman liderler arasında şimdiden başlayan ölümcül güç çatışmaları nedeniyle engelleniyordu.

Bu sırada, Müslüman topluluğu kimsenin hayal bile edemeyeceği kadar hızla büyüyor ve genişliyordu ve ciddi biçimde, yönetilemez hâle gelmesi tehlikesi vardı. Muhammed'in ölümü işleri daha da karmaşık bir hâle sokmuştu, artık bağlı bazı kabileler açıkça Müslümanlar'ın kontrolüne karşı isyan ediyorlar ve Medine'ye gelir vergisi (*zekât*) vermek istemiyorlardı. Bu kabilelere göre, Muhammed'in ölümü, herhangi bir şeyhin ölümünde olduğu gibi, bağlılık yeminlerini geçersiz kılmış ve ümmete karşı sorumluluklarını ortadan kaldırmıştı.

Daha da şaşırtıcı olan, Muhammed'in din devleti vizyonunun son derece popülerlik kazanması ve Arap Yarımadası'ndaki diğer dinlerin de kendi liderlerini ve kendi ideallerini kullanarak bu devlet anlayışını taklit etmeye başlamasıdır. Yemen'de, el Esved adında bir adam, Rahman (Allah'ın isimlerinden biri) olarak adlandırdığı bir tanrıdan ilâhi mesajlar aldığını iddia etmiş, Mekke ve Medine'den bağımsız kendi devletini kurmuştur. Doğu

Arabistan'da, bir başkası, Mesleme (ya da Müseyleme), Muhammed'in formülünü o kadar başarıyla taklit etmişti ki, kutsal şehir ilan ettiği Yemame'de bin takipçi toplamıştı. Dale Eickelman gibi çağdaş akademisyenlere göre, bu "sahte peygamberlerin" birdenbire ortaya çıkması, Muhammed'in hareketinin Arabistan'da belli bir sosyal ve dinsel boşluğu doldurduğunun göstergesidir. Ancak Müslümanlar'a göre bunlar ümmetin dini meşruiyetine ve siyasi istikrarına yönelik önemli bir tehdide işaret ediyordu.

Ancak, Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman topluluğun karşı karşıya kaldığı en büyük zorluk ne isyancı kabileler, ne de sahte peygamberlerdi; asıl sorun çoğunluğu sadece Sahabe'nin ezberinde olan, Muhammed'in sözleri ve davranışlarından yola çıkarak tutarlı bir din sisteminin nasıl oluşturulacağıydı. Genellikle İslam'ın Muhammed'in hayatının sona ermesine kadar hem tamamlanmış, hem de mükemmele ulaşmış olduğu düşünülür. Ancak, Muhammed'in son nefesini vermesi ile tamamlanmış olan vahiy için bu durum geçerli olsa da, MS 632'de İslam'ın birleşik bir inanç ve ibadetler sistemi olduğunu düşünmek hata olur çünkü bu noktadan çok uzaktır. Tüm büyük dinlerde olduğu gibi, Ignaz Goldziher'in ifadesiyle "İslami düşüncenin açığa çıkması, İslam ibadetleri modellerinin kesinleştirilmesi [ve] İslami kurumların kurulması" için nesiller süren bir teolojik gelişme gerekli olacaktı.

Tabii ki bu, tartışma yaratan Amerikalı tarihçi John Wansbrough'un iyi bilinen iddiasında olduğu gibi, bilinen hâliyle İslam'ın Muhammed'in (eğer öyle biri varsa) ölümünden yüzlerce yıl sonra Arabistan'ın *dışında* ortaya çıkarıldığı anlamına gelmiyor. Wansbrough ve arkadaşları, Arabistan ve çevresinin yedi ile dokuzuncu yüzyıllar arasında Yahudi - Hıristiyan bağnazlığının söz konusu olduğu ortamda gelişen İslam'ın evrimini takip ettikleri dikkat çekici bir çalışma yapmışlardır. Ancak Wansbrough'un İslam'ın ilk yılları ile ilgili olarak Arapça olmayan

(çoğunlukla İbranice) kaynakları ısrarlı biçimde abartması ve tarihteki Muhammed'i, gereksiz biçimde, dikkate almaması, argümanlarının çoğunlukla, R. B. Sarjeant'ın ifadesiyle "İslam'ı ve Peygamber ile ilgili her şeyi gözardı edip, özgünlük üzerinde durmayı amaçlayan üstü örtülü bir polemik" gibi görülmesine neden olmuştur.

Polemik argümanlar bir tarafa, Muhammed öldüğünde İslam'ın hâlâ kendini tanımlama aşamasında olduğuna şüphe olamaz. 632'ye gelindiğinde, Kur'an bırakın kanonize olmayı, ne yazılı hâle getirilmişti, ne de bir araya getirilmişti. İslam teolojisinin temelini oluşturacak dini ideller sadece en iptidai hâliyle mevcuttu. Doğru ibadetlerin ya da doğru yasal ve ahlâki davranışların neler olacağı, bu noktada, düzenlenmiş bile sayılamazdı; düzenlenmesine gerek olmamıştı. Birinin herhangi bir sorusu olursa -ister topluluk içi anlaşmazlık nedeniyle, ister topluluk dışı temasların sonucu olarak ortaya çıkan bir sorun- kararsız kalınan akla gelebilecek her konu Peygamber'e getiriliyor ve ondan çözmesi isteniyordu. Allah'ın takdirini yorumlamak üzere Muhammed'in bulunmadığı bu durumda, ümmet bir sorun ya da anlaşmazlık hakkında Peygamber'in ne diyebileceğini tahmin etmek gibi neredeyse imkânsız bir görevle karşı karşıya kalmıştı.

Elbette, ilk ve en önemli sorun Muhammed'in yerine ümmete liderlik edecek birinin, hem içeriden, hem de dışarıdan gelen tehditlere karşı topluluğun istikrarını ve bütünlüğünü koruyabilecek birinin seçilmesiydi. Ne yazık ki, o liderin kim olabileceği konusunda bir görüş birliği yoktu. Medine'deki Ensar lideri kendi içlerinden seçme inisiyatifini çoktan almıştı: Müslümanlığı ilk kabul eden Medineli dindar bir adam olan, Hazrec Şeyhi Sa'd bin Ubade. Ancak, Medineliler Peygamber'i koruma altına almış oldukları için ümmet içerisinde üstün konumda olduklarını düşünmüş olsa da, Mekkeliler, özellikle de Mekke'de hâlâ etki sahibi olan eski Kureyş aristokratları, asla bir Medineli

tarafından yönetilmeye razı olmazdı. Ensardan bazı kişiler biri Mekke'den, biri Medine'den olmak üzere ortak lider seçerek bir orta yol bulmayı teklif etmiş olsalar da, Kureyşliler bunu da kabul etmediler.

Kısa süre içerisinde, ümmette hem bir bütünlük hissini korumak, hem de bir ölçüde tarihsel devamlılık sağlamak için, Muhammed'in halefi olarak Kureyş'ten birinin, özellikle 622 yılında Medine'ye gerçekleşen Hicret'te yer alan Sahabe'den birinin (Muhacir) seçilmesinin uygun olacağı açıklık kazandı. Muhammed'in oymağı Beni Haşim- şimdi *ehli beyt,* ya da "[Peygamber'in] Ev Halkı"- ancak Kureyşliler'den birinin ümmete liderlik edebileceğini kabul etseler de, Peygamber'in halefi olarak içlerinden birinin gelmesini isteyeceğine inanıyorlardı. Hatta, oldukça çok sayıda Müslüman, Mekke'ye son Hac ziyareti (Veda Haccı) sırasında Muhammed'in herkesin içerisinde kuzeni ve damadı Ali'yi halefi ilan ettiğini söylüyordu. Sözlü anlatımlara bakılırsa, Medine'ye döndükleri sırada, Muhammed'in Gadir-i Hum olarak anılan bir vahada dinlendiği ve "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" der. Ancak bir o kadar sayıda Müslüman da Gadir-i Hum olayını inkâr eder ve aynı şekilde Beni Haşim'in "Peygamber'in Ev Halkı" olarak ayrıcalıklı statüde olmasını da reddeder.

Sorunu kesin olarak çözüme ulaştırmak için, Ebu Bekir, Ömer ve önemli bir Sahabe olan Ebu Ubeyde, bir grup Ensar lideri ile geleneksel bir *şûra*da ya da kabile danışma toplantısında, bir araya gelirler (aslında bu üç adam, Ensar arasında yapılmakta olan bir şûrayı "basar"). Ve bu tarihsel toplantı ile ilgili inanılmaz miktarda eser yazılmış olsa da, kimlerin bulunduğu ve neler yaşandığı hâlen kesin olarak bilinmemektedir. Âlimlerin emin olabildikleri tek şey, toplantının sonunda, Ömer ve Ebu Ubeyde'nin teşvikiyle, Ebu Bekir'in Müslüman topluluğunun yeni lideri olarak seçilmiş olmasıdır ve önemli olsa da, belirsizlikler

de içeren *Halife Resûlullah,* "Allah'ın Resûlü'nün Halefi" unvanını almıştır.

Ebu Bekir'in unvanı durumuna çok uygundu çünkü kimse ne anlama gelmesi gerektiğini bilmiyordu. Kur'an'da hem Adem'den, hem de Davud'dan Allah'ın Halifesi (2:30; 38:26) olarak bahsedilir; bu onların dünyada Allah'ın "vekili" ya da "vekil yardımcısı" görevi gördüklerini ifade eder, ancak Ebu Bekir'in görevi bu şekilde görülmüyor gibidir. Patricia Crone ve Martin Hinds'in aksi yöndeki argümanlarına karşılık, eldeki kanıtlar halifenin büyük bir dini etkiye sahip bir makam olmasının amaçlanmadığını gösterir. Tabii ki, halife Müslümanlık inancının kurumlarını ayakta tutmaktan sorumlu olacaktı, ancak dini ibadetlerin tanımlanmasında önemli bir rolü olmayacaktı. Diğer bir deyişle, Ebu Bekir ümmetin lideri olarak Muhammed'in yerine geçecekti ancak peygamberlik yetkisi olmayacaktı. Muhammed ölmüştü; Resûllük konumu da onunla birlikte öldü.

Bu unvanın belirsizliği Ebu Bekir ve ondan hemen sonra gelenler için büyük bir avantajdı çünkü sahip oldukları konumu kendilerinin tanımlaması için fırsat veriyordu, bu fırsatı son derece farklı yollarla değerlendirdiler. Ebu Bekir'e göre, halifelik *dünyevi* bir konumdu, geleneksel kabile şeyhine - "eşitler arası öncü" - çok benziyordu ancak topluluğun savaş liderliği (Kaid) ve baş yargıçlığı (Hakem) sorumluluklarını da içeriyordu; bu görevlerin her ikisi de Muhammed'den devralınmıştı. Ancak, Ebu Bekir'in dünyevi yetkileri bile son derece sınırlıydı. Tüm şeyhler gibi o da, kararlarının çoğunu kolektif danışma yoluyla veriyordu ve halifeliği süresince, ticaret faaliyetlerini sürdürmüştü ve zaman zaman da sınırlı gelirini desteklemek için komşusunun ineğini sağıyordu. Kendi bakış açısıyla, Ebu Bekir'in başlıca sorumluluğu, ümmetin bütünlüğünü ve istikrarını sürdürmek, dolayısıyla onun sorumluluğu altındaki Müslümanlar'ın barış içinde Allah'a

ibadetlerini sürdürmelerini sağlamaktı. Ancak, yetkisinin dünyevi ortam ile sınırlı olması, Allah'a tam olarak *nasıl* ibadet edileceğini belirlemesine engel olduğundan, *ulema* ya da "bilginler" olarak adlandırılan yeni bir âlim sınıfına kapıları açtı; bunlar ümmeti doğru yola yönlendirme sorumluluğunu üzerlerine aldılar.

İleride göreceğimiz gibi, ulema zaman içerisinde, inananların hayatının her alanını düzenleyen kapsamlı davranış kuralları belirlemiştir. Ve bu din adamları ve ilâhiyatçıların tek, bütün bir gelenek oluşturduklarını düşünmek yanlış olsa da, ulemanın ne kadar güçlü olduğu ve İslam inancı ve ibadetlerini şekillendirmede ne kadar etkileri olduğu söylense azdır. Halifeler gelip geçiciydi ve sivil bir kurum olarak halifeliğin gücü artabilir ya da azalabilirdi, ama ulemanın otoritesi ve din kurumlarının gücü zaman içinde sürekli artacaktı.



Ebu Bekir pek çok yönden Muhammed'in halefi olmak için mükemmel seçimdi. Takma adı es-*Sıddık,* "sadık" olan bu adam, son derece dindar ve saygındı, İslamiyet'i ilk kabul edenlerdendi ve Muhammed'in en iyi dostuydu. Muhammed'in uzun süren hastalığı boyunca cuma namazlarının kıldırılması görevini üstlenmiş olması, pek çoklarına göre, halifeliğinin Peygamber tarafından uygun görüleceğinin işaretiydi.

Halife olarak Ebu Bekir topluluğu tek bir bayrak altında topladı ve Müslüman dünyasında İslam'ın Altın Çağı olarak bilinen bir askeri zaferler ve sosyal uyum dönemi başlattı. Muhammed'in Hicaz'da attığı tohumları, egemen ve sınırları en geniş imparatorluk hâline gelmesine kadar besleyen, Ebu Bekir ve onu takip eden halifeler- birlikte *Raşidin,* "Doğru Yolda Olanlar" olarak anılan ilk dört halife - olmuştur. Ümmet Kuzey Afrika, Hindistan alt kıtası

ve Avrupa'nın büyük bölümüne yayılırken, Doğru Yolda Olanlar, topluluğun Muhammed'in ilkelerine, adil olma çabası, tüm inananların eşitliği, yoksul ve ezilmişlerin korunmasına bağlı kalması için çalışmışlardır ancak ilk Sahabe arasında yaşanan iç çekişme ve sonu gelmeyen güç kavgaları, nihayetinde topluluğu birbiri ile rakip fraksiyonlara ayırmış ve halifeliği antik dönemde Araplar arasındaki en beğenilmeyen yönetim şekline, mutlak monarşiye dönüştürmüştür.

Ancak, kutsal tarih hikâyelerinin çoğunda olduğu gibi, Doğru Yolda Olanlar dönemi hakkındaki gerçekler, anlatılanlardan çok daha karmaşıktır. Hatta, sözde İslam'ın Altın Çağı dinsel barış ve siyasi uyum dönemi olmaktan çok uzaktı. Muhammed'in öldüğü andan itibaren, Peygamber'in söz ve davranışlarının nasıl yorumlanacağından, yorumlamayı kimin yapacağına, topluluğun liderinin kimler arasından seçileceğinden, topluluğa nasıl liderlik edilmesi gerektiğine kadar her konuda birbiriyle çelişen onlarca fikir ortaya atılmıştı. Hatta kimlerin ümmetten sayılacağı, kimlerin sayılmayacağı ve dolayısıyla, ebedi kurtuluş için ne yapılması gerektiği bile açık değildi.

Yine, tüm büyük dinlerde olduğu gibi, Allah'ın Peygamberi'nin yokluğunda Allah'ın takdirini yerine getirmeye çalışmanın sonucu olarak ortaya çıkan bu tartışmalar, anlaşmazlıklar ve kimi zaman kanlı olabilen çatışmalar, Müslüman inancının değişik ve şaşırtıcı çeşitlilikte kurumlarının doğmasına neden olmuştur. Aslında, tıpkı İsa'nın ölümünden sonra ortaya çıkan hareketlerin - Petrus'un Yahudi mesih hareketinden, Pavlus'un Helenik kurtuluş dinine, Mısırlıların Gnostisizmi'ne ve Doğu'nun daha mistik hareketlerine kadar - "Hıristiyanlıklar" olarak adlandırılması nasıl daha doğru olursa, Muhammed'in ölümünden sonra gelenlerin, kulağa ne kadar tuhaf gelse de, "İslamlar" olarak adlandırılması daha doğru olabilir. Erken dönemde İslamiyet doktrin bakımından elbette er-

ken dönem Hıristiyanlık kadar bölünmüş değildi. Ancak yine de, dinin tanımlanması ve gelişiminde son derece önemli yeri olan siyasi ve (bir sonraki bölümde ele alınacak olan) dini bölünmelerin anlaşılması önemlidir.

Her şeyden önce, Ebu Bekir'in halife seçilmesi kesinlikle oybirliği ile olmamıştır. Tüm anlatımlarda, şûrada önde gelen Sahabe'den sadece küçük bir bölümünün bulunduğu aktarılır. Müslüman topluluğunun liderliği için ciddi tek rakibi, toplantıdan ancak bitiminden sonra haberdar olmuştur. Ebu Bekir'in bağlılık yemini ya da *biat* kabul ettiği sırada Ali, Peygamber'in cenazesini yıkamakta, onu defin için hazırlamaktadır. Muhammed'in oymağı, Beni Haşim, öfkelenir ve Ali olmadan şûranın ümmetin tümünü temsil etmediğini iddia ederler. Benzer şekilde, hem Muhammed'i, hem de Ali'yi Mekkeli olduğu kadar Medineli olarak da kabul eden, diğer bir deyişle "kendilerinden biri" olarak gören" Medineli Ensar da Ali'nin dışarıda bırakılmasından şikâyet eder. Her iki grup da yeni Halife'ye bağlılık yemini etmeyi açıkça reddeder.

Müslüman liderler arasında çoğu kişi, özellikle de Ebu Bekir ve Ömer, Ali'nin dışlanmasını ümmete liderlik etmek için çok genç olmasıyla ya da onun halef olmasının soyla geçen krallığı (*mülk*) çağrıştıracak olmasıyla açıklamıştır: Müslüman âlimler ve tarihçiler bugün bile aynı argümanları ileri sürmektedirler. *Islamic History* adlı kitabının birinci cildinde M. A. Shaban, Ali'nin aslında hiçbir zaman ciddi bir ilk halife adayı olmadığını çünkü Araplar'ın "genç ve tecrübesiz birine büyük bir sorumluluk" vermekten kaçındıklarını iddia eder. Henri Lammens de aynı fikirdedir; Araplar'ın soyla geçen liderliğe küçümseyerek baktıklarını hatırlatarak, Ali'nin Muhammed'in halefi olmak için meşru bir aday olamayacağını söyler. Sonuç olarak, akademisyenlerin çoğu, Ebu Bekir'in "halef olacağı belli [ve tek] tercih" olduğu konusunda Montgomery Watt ile aynı fikirdedir.

Ancak bunlar tatmin edici argümanlar değil. Öncelikle, Ali genç olabilir-Muhammed öldüğünde otuz yaşındadır-ancak kesinlikle "deneyimsiz" değildir. İslamiyet'i kabul eden ilk erkek ve en büyük savaşçılarından biri olarak Ali, hem ruhsal olgunluğuyla, hem de askeri gücüyle tanınıyordu. Ali Medine'de Muhammed'in kişisel yardımcılığı görevini üstlenmiş ve bazı önemli savaşlarda bayraktarı olmuştur. Muhammed'in yokluğunda sık sık ümmetin sorumluluğunu üstlenmiştir ve Moojan Momen'in gözlemlemiş olduğu üzere, Peygamber'in evine istediği gibi girip çıkmasına izin verilen tek kişidir. Ayrıca, topluluktaki kimse, Kabe'nin Allah adına temizlenmesinde Peygamber'e yardımcı olmasına izin verilen tek kişinin Ali olduğunu unutmuş olamaz.

Ali'nin niteliklerinin kanıtı, yaşına rağmen, halife olması için baskı yapanların sadece Beni Haşim olmamasıdır. Peygamber'in kuzeni ve damadı hem Evs, hem de Hazrec kabilelerinden (bu iki kabilenin fikir birliği içerisinde olduğu çok az konudan biri budur) Ensar'ın çoğunluğu tarafından; Kureyş'in güçlü ve etkili kabileleri Abd Şems ve Abd Menaf ve öne çıkan Sahabe'nin önemli bir bölümü tarafından da desteklenmiştir.

İkincisi, çok önemli bir kitap olan *The Succession to Muhammad'de* Wilferd Madelung'un ifade ettiği gibi, soy ile iktidara gelmek Bedevi Araplar arasında küçük görülse de, Kureyş aristokratları arasında sıkça görülen bir durumdu. Hatta, Kureyşliler çoğu zaman, yetkili makamlarda kendilerinden sonra gelecek kişileri kendi aileleri içerisinden seçerlerdi çünkü, daha önce de bahsedildiği gibi, asaletin nesilden nesle kan yoluyla aktarıldığı inancı yaygındı. Kur'an'da da kan bağının önemi tekrar tekrar vurgulanır (2:177, 215), ve Muhammed'in ailesine, yani Ehli Beyt'e ümmet içerisinde diğer peygamberlerin ailelerine atfedilene benzer üstün bir yer atfedilir.

Bu dikkate alınması gereken çok önemli bir nokta.

Ali'nin nitelikleri konusundaki görüşleri ne olursa olsun, hiçbir Müslüman, İncil'de adı geçen peygamberlerin ve din büyüklerinin çok büyük bir bölümünün ardından akrabalarından birinin geldiğini inkâr edemez: İbrahim'den İshak ve İsmail'e; İshak'tan Yakup'a; Musa'dan Harun'a; Davut'tan Süleyman'a... Bu gerçekle yüz yüze geldiklerinde, Beni Haşim'e karşı çıkanlar, Son Peygamber olarak Muhammed'in varisi olamayacağını iddia etmişlerdir. Ancak Kur'an'da Muhammed ile kendisinden önce gelen peygamberler arasındaki benzerliğin fazlasıyla vurgulandığı ve Ali'nin Muhammed ile ilişkisinin, Harun ile Musa arasındaki ilişkiye benzerliğinin çeşitli söylencelerle aktarıldığı düşünülürse, Ali'nin adaylığını basit bir ifadeyle, liderliğin soy ile geçişinin Araplar tarafından beğenilmemesi temeline dayanarak gözardı etmek zorlama olacaktır.

Gerçek şu ki, Ebu Bekir'in halife seçilmesi ile sonuçlanan şûradan Ali'nin kasıtlı olarak dışlanması ne yaşıyla, ne de Araplar'ın liderliğin soy ile geçişinden hoşlanmaması ile alâkalıydı. Ali dışlanmıştı çünkü Kureyş'in daha büyük ve daha zengin oymakları, hem peygamberliğin, hem de halifeliğin tek bir oymağa - Beni Haşim'e - bırakılmasının ümmet içerisinde güç dengesini büyük ölçüde değiştireceğinden korkmuştu. Ayrıca, topluluğun bazı üyelerinin, özellikle de Ebu Bekir ve Ömer'in, Muhammed'in oymağında soy ile aktarılan uzun süreli bir liderlik olması durumunda, Peygamber'in dini otoritesi ile Halife'nin dünyevi otoritesi arasındaki ayrımın belirsizleşeceği endişesi olduğu görülür.

Gerekçeleri ne olursa olsun, Ali'nin taraftarlarının susturulması mümkün olmamıştı; bu yüzden onları susturmak Ömer'e kalır. Ensar'ın lideri Sa'd bin Ubade'yi döve döve biat ettiren Ömer, Ali'nin karısı ve Muhammed'in kızı Fatma'nın evine gider ve o ve Beni Haşim'in diğer üyelerinin şûra kararını kabul etmemesi hâlinde evi yakmakla tehdit eder. Neyse ki, Ebu Bekir son anda onu durdurur,

ancak verilen mesaj açıktır: Ümmet fazlasıyla istikrarsızdır ve Arabistan'daki siyasi durum çok belirsizdir; dolayısıyla, bu şekilde açıkça sergilenen muhalefet hoş görülemez. Ali kabul eder. Topluluğun iyiliği için, o ve tüm ailesi liderlik iddialarından vazgeçerler ve Ebu Bekir'e ağırbaşlılıkla biat ederler, ancak buna ikna olmaları da altı ay sürer.

Muhammed'in halefinin belirlenmesi ne kadar fırtınalı olsa da, Ebu Bekir'in halifeliği ile sonuçlanan karmaşa ve belirsizlik arasında kaybolmasına izin verilmemesi gereken bir ayrıntı var. Ümmete kimin liderlik etmesi gerektiği konusunun altında, tüm Müslümanlar arasında, adayın onaylanması için bir şekilde çoğunluğun uygun görmesi gerektiği inancı gizlidir. Elbette bunun demokratik bir süreç olduğu söylenemez; Ebu Bekir seçkin bir grup ihtiyar tarafından görevlendirilmişti, ümmet tarafından seçilmemişti. Ancak, Sahabe'nin görüş birliğine yaklaşmak için gösterdiği büyük çaba, Ebu Bekir'in görevlendirilmesinin toplumun tamamında genel bir kabul olmadıkça anlamsız kalacağını kanıtlar. Dolayısıyla, halife olduktan sonra Ebu Bekir ümmetin önüne çıkar ve alçak gönüllülükle şunları söyler: "Ben yönetim işlerini yapmak için seçildim. İçinizde en iyi olan ben değilim. Sizin tavsiyelerinize ve yardımlarınıza ihtiyacım var. Eğer iyi işler yaparsam, beni destekleyin; eğer hata yaparsam, bana yol gösterin... Ben Allah'a ve Resûlü'ne itaat ettiğim sürece, bana itaat edin; eğer Allah'ın ve Resûlü'nün yasalarını çiğnersem, bana itaat etmenizi bekleme hakkım olmaz."

Şu an bulunduğumuz yerden baktığımızda, Muhammed'in haleflerinin seçilmesi tehditlerle ve düzensizlikle dolu kaotik bir durum gibi, en hafif ifadeyle, hileli bir süreç gibi görünebilir. Ancak yine de bir süreçtir ve Nil'den Ceyhun'a ve ötesine kadar hiçbir yerde böylesi bir popüler egemenlik deneyimine kalkışılması bir tarafa, hayal bile edilmemiştir.

Ebu Bekir'in iktidarı kısa ancak son derece başarılıydı; sadece iki buçuk yıl sürdü. Halife olarak en önemli başarısı "sahte peygamberlere" ve bağlılık yeminlerinin kabile geleneklerinde olduğu üzere, Muhammed'e, yani ümmetin "Şeyhi'ne" yönelik olduğunu ileri sürerek gelir vergisi ödemeyi kesen kabilelere karşı askeri girişimleri olmuştur. Bu kabileler, Muhammed'in ölümü ile yeminlerinin geçerliliğini yitirdiğini, dolayısıyla onun "kabilesine" vergi ödemelerinin artık gerekmediğini varsaymışlardı. Bu kabilelerin ihanetlerinin ümmetin siyasi istikrarını büyük ölçüde zayıflatacağını ve Medine'deki küçük Müslüman rejimi için ekonomik açıdan felaket olacağını gören Ebu Bekir, asilere acımasızca müdahale etmek için ordularını gönderdi. Ridde Savaşları olarak anılan bu savaşlar, Arap kabilelerine yeminlerinin ölümlü bir şeyhe değil, Allah'ın ölümsüz topluluğuna verildiğine, dolayısıyla yeminin sonlandırılmasının hem ümmete karşı ihanet, hem de Allah'a karşı işlenmiş bir günah sayılacağına dair güçlü bir mesaj oldu.

Ridde Savaşları, Araplar'ın ebedi İslam bayrağı ve Medine merkez otoritesi altındaki bütünlüklerini korumak ve dolayısıyla, Muhammed'in topluluğunun eriyip yeniden eski kabile sistemine dönmesini önlemek için Ebu Bekir'in gösterdiği bilinçli çabayı yansıtır. Ancak bunlar din savaşları ile karıştırılmamalıdır; bu savaşlar sadece Medine'nin siyasi çıkarlarının güçlendirilmesi amacını taşır. Yine de, Ridde Savaşları'nın talihsiz bir sonucu, ihanet (halifenin merkezi otoritesinin reddedilmesi) ile dinden çıkma (imanın reddedilmesi) arasında kalıcı bir bağ kurulmuş olmasıdır.

Yedinci yüzyılda Arabistan'da dini bağlılık ve yurttaşlık neredeyse eş anlama gelen terimler olduğundan, dinden çıkma ile ihanet de tek ve aynı anlamda değerlendiriliyordu. Ancak, bu ikisi arasındaki ilişki İslam'da varlığını

sürdürüyor, öyle ki, günümüzde bile bazı Müslümanlar bu iki günahın - dinden çıkma ve ihanetin - aynı cezayı, yani ölüm cezasını gerektirdiği yönünde asılsız ve Kur'an'da yeri olmayan bir iddiada bulunmaya devam ediyorlar. Bazı Müslüman ülkelerde ulemanın dinden çıkanlara, yani, onların görüşüne ve İslam yorumlarına katılmayan kişilere ölüm cezası verme yetkisinin olması bu inançtan kaynaklanır. Bu, Kur'an'ın tamamında dinden çıkma için belirlenmiş dünyevi herhangi bir cezadan bahsedilmemesine rağmen uygulanır. (Kur'an ısrarla, bu konuda cezanın sadece ölümden sonra Allah'a bırakıldığını belirtir: 3:86-87; 4:137; 5:54; 16:106; 47:25-28; 73:11).

Ebu Bekir, halife olarak verdiği bir başka kararla daha hatırlanır. Muhammed'in bir defasında "Bizim [peygamberlerin] mirasçımız olmaz. Bıraktıklarımız sadakadır" dediğini duyduğunu iddia ederek, Ali ve Fatma'yı Muhammed'in mirasından mahrum eder. Bundan sonra, Peygamber'in ailesi sadece topluluğun verdiği sadakalar ile beslenecek ve giydirilecektir. Muhammed'in bu sözlerinin başka bir şahidi olmadığı düşünüldüğünde, bu çok dikkat çekici bir karardır. Ancak bu kararı daha da sorunlu bir hâle getiren, Ebu Bekir'in cömertlik göstererek Muhammed'in eşlerine Peygamber'in evini miras olarak vermesidir. Hatta kendi kızı Ayşe'ye Muhammed'in Medine'deki eski mallarından bazılarını da vermiştir.

Ebu Bekir'in bu hareketleri genellikle Beni Haşim'in gücünü azaltma ve Ehli Beyt'in Muhammed'in akrabaları olarak ayrıcalıklı konumlarını ortadan kaldırma çabası olarak yorumlanır. Ancak, hem Muhammed'in eşlerinin geçimini sağlayarak, hem de onlara zarar gelmemesini sağlayarak, Ebu Bekir topluluğa Muhammed'in gerçek varislerinin Ayşe ile birlikte "İnananların Anneleri" olduğunu işaret ediyor görünmektedir.

Ali, Ebu Bekir'in kararı karşısında afallamış olsa da kaderini tartışmaksızın kabullenmişti. Diğer taraftan, Fat-

ma'yı teselli etmek mümkün olmuyordu. Birkaç ay gibi kısa bir süre içerisinde babasını, mirasını ve rızkını kaybetmişti. Ebu Bekir ile bir daha konuşmadı ve kısa bir süre sonra öldüğünde Ali, Halife'ye bilgi vermeye gerek duymadan, onu gece vakti sessizce defnetti.

Akademisyenler uzun zamandır Ebu Bekir'in Ali'yi mirastan men etmesinin ve Muhammed'in kabilesinin gücünü ortadan kaldırmasının ardında başka bir neden olması gerektiğini tartışıyorlar. Hatta kısa halifeliği boyunca, Ebu Bekir, büyük ölçüde peygamberlik ve halifeliğin yani dini ve dünyevi otoritenin, tek bir kabile içerisinde kalmaması ve dolayısıyla birbirinden ayrılmaz hâle gelmemesi gerektiği düşüncesinden dolayı, Ali'nin ümmet içerisinde herhangi bir yetki almasını önlemek için elinden geleni yapmış görünüyor. Ancak, Ebu Bekir ile Ali arasında herhangi bir kişisel çatışma olmadığını söylemek yalan olur. Muhammed hayattayken bile, bu ikisi arasında büyük çekişme olduğu, meşhur "gerdanlık olayından" bellidir.

Hikâye şöyledir; Beni Müstalik'e karşı yapılan bir sefer dönüşünde, savaşa da gitse, antlaşma imzalamaya da gitse, neredeyse her zaman Muhammed'in yanında olan Ayşe, konakladıkları yerlerden birinde yanlışlıkla bırakılmıştı. Tuvalet ihtiyacını karşılamak için uzaklaşmıştı ve bu sırada Muhammed'in ona verdiği gerdanlığını kaybetmişti. Gerdanlığı aradığı sırada, onun hâlâ tahtırevanında bulunduğunu zannettiler ve kervan hareket etti; ertesi sabaha kadar yokluğunu kimse fark etmedi. Adamlar çılgına dönmüş bir hâlde etrafta koşuştururken, Muhammed'in sevgili karısını kaybettikleri için ne yapacaklarını şaşırmış hâldeyken, mola yerine birdenbire Ayşe'yi taşıyan bir deveyle, Safvan bin Muattal adında genç, yakışıklı bir Arap (Ayşe'nin çocukluk arkadaşı) girdi.

Safvan çölde Ayşe'ye rastlamıştı ve tesettürde olmasına rağmen (hicap ayeti yakın zamanda inmişti) onu hemen tanımıştı. "Neden geride kaldın?" diye sordu.

Ayşe cevap vermedi çünkü hicabını ihlâl edemezdi.

Safvan onun hâlini anlamıştı ama Muhammed'in karısını çölde bırakacak değildi. Devesini ona doğru sürdü ve elini uzattı. "Bin!" dedi. "Allah'ın merhameti üzerine olsun." Ayşe bir an çekindiyse de, deveye bindi. İkisi kervanı yakalamak için hızla yol aldılar ama ancak sabah olduğunda bir sonraki mola yerine varabildiler.

Muhammed'in örtülere bürünmüş, bir devenin üstünde Safvan'a tutunarak gelirkenki görüntüsü Medine'de bir dedikodu dalgası başlattı. Muhammed haberi ilk duyduğunda, kararsız kaldı. Ayşe ile Safvan arasında herhangi bir şey yaşandığına inanmıyordu ama skandal rahatsız edici bir hâl almaya başlamıştı. Düşmanları bu olay hakkında müstehcen sözler söylemeye başlamışlardı bile. Günler geçtikçe, karısından soğumaya ve uzaklaşmaya başladı. Konunun kapanması ve unutulması için Allah'a tövbe etmesini isteyince, Ayşe öfkelendi. "Allah için" dedi, "dediğin şey için Allah'a asla tövbe etmeyeceğim." Darılmıştı ve özür dilemeden, Muhammed'in evinden hızla çıktı gitti ve annesinin evine döndü.

Sevgili eşinin yokluğu Muhammed'i çok üzüyordu. Bir gün, insanların arasında, perişan bir hâldeyken, "Bazı insanlar neden ailem konusunda beni incitiyor ve onlara iftira atıyorlar?" dedi.

Danışmanlarının çoğu Ayşe'nin suçlu olduğunu düşünse de, Ayşe'nin iffetini övme yarışındaydılar. "[Eşlerin] hakkında sadece iyi şeyler biliriz" dediler. Sadece Ali hoşgörüsüz davranıyor ve Ayşe suçlu da, masum da olsa, skandalın Muhammed'in ününü zedelediğini ve boşanma hakkı olduğunu söylüyordu. Tahmin edileceği gibi, bu tavsiye Ayşe'nin babası Ebu Bekir'i çok öfkelendirmişti.

Sonunda Muhammed, Ayşe'yi zina suçlamalarından aklayan bir vahiy aldı. Mutlulukla karısına koştu, "Müjde, Ayşe! Allah masum olduğunu açıkladı."

Tüm anlatımlarda, Muhammed'e karşılık verebilen tek kişi olduğu anlatılan Ayşe, "Allah'ın hamdı ve sizin suçlamalarınızla!" diye cevapladı. Yine de, suçsuzluğu kabul edildi ve konu unutuldu. Ama Ayşe de, Ebu Bekir de Ali'yi affetmedi.

Ebu Bekir, kimseye danışmadan, yeniden şûra toplanmasını istemeden, halefi olarak Ömer'i görevlendirmeye karar verdiğinde, ikisi arasındaki mesafe daha da arttı. Ebu Bekir'in bu kararının makûl tek açıklaması olabilir: Toplanacak şûra, şüphesiz, Peygamber'in ailesinin hakları tartışmalarını yeniden alevlendirecektir. Aslında, bir şûra olması hâlinde, geçen iki yılda popülerliği artan Ali'nin halife olarak belirlenmesi ile sonuçlanabilirdi. Etkili bazı oymakların ve Sahabe'nin verdiği destek, adaylığının bağlılığını bildirmemiş oymaklar tarafından da desteklenmesine yol açabilirdi. Kureyş aristokrasisinin çıkarlarının statükonun korunmasında yatması nedeniyle, elbette Ali'nin seçimine kesin gözüyle bakılamazdı. Ancak konu son derece sevilen bir kişi olan Ali ile öfkeli, katı, kadın düşmanı Ömer arasında bir yarış olduğunda, Ömer'in zafer kazanmasına kesin gözüyle bakılamazdı. Bu sonuçtan kaçınmak için Ebu Bekir, hem kabile geleneğini, hem de Muhammed örneğini gözardı etti ve Ömer'i bizzat seçti; ancak yine de, yeni halifenin topluluğun ortak görüşü ile onaylanması gerekiyordu.

Halife olarak Ömer, Muhammed'in her zaman düşündüğü gibi bir adamdı; zeki ve enerjik bir lider. Uzun boylu, kaslı ve tamamen kel olan Ömer yürürken "sanki bir atın üstündeymiş gibi, insanların arasından yükselirdi", bu yüzden insanlar yanında kendilerini küçük hissederlerdi. Bir savaşçı yüreğine sahipti ve halifeliği dünyevi bir makam olarak korudu ancak *Emirü'l Mü'minin*, "İnananların Komutanı" lâkabını da benimseyerek savaş lideri kimliğini vurgulamıştı. Savaş alanındaki üstün becerileri 634'te Güney Suriye'de Bizans ordusunun yenilgisine ve bir yıl

sonra Şam'ın ele geçirilmesine imkân verdi. Bizans yönetiminden kurtardığı, zulüm gören Suriyeli Yahudi topluluğunun yardımıyla, Ömer büyük Sasani İmparatorluğu'na boyun eğdirmek üzere yola çıktığında, Kadisiye'de karşılaştığı İran ordusunu dağıttı. Mısır ve Libya da, askeri seferlerinin en önemli başarısı olan Kudüs gibi, Ömer'in ordusuna kolayca teslim oldu.

Ancak, şaşırtıcı bir biçimde, Ömer herkesin düşündüğünden çok daha iyi bir diplomat olduğunu ispatladı. Kendi döneminde bile sayıca Araplar'dan fazla olmaya başlayan, İslamiyet'i kabul eden Araplar dışındaki halkların gönlünü almanın önemini gören Halife, savaşı kaybetmiş olan bu düşmanlarına ümmetin eşit üyeleri olarak yaklaştı ve Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki tüm etnik farklılıkları ortadan kaldırmak için uğraştı (ancak bu noktada, Arap olmayanların İslamiyet'e kabul edilmek için Araplar'ın müvekkili olması gerekiyordu). Askeri zaferler sonucunda Medine'ye akan servet, toplulukta çocuklar da dahil olmak üzere, herkese eşit olarak dağıtılıyordu. Ömer eski Kureyş aristokrasisinin gücünü sınırlamak için, beklenmeyen bir şey yaptı ve uzak, yakın tüm Müslüman illerinin yönetimi için valiler ya da *emirler* atayarak merkezi otoritesini güçlendirdi. Aynı zamanda, emirlere yönetiminde bulundukları illerin mevcut geleneklerine ve adetlerine saygı göstermeleri ve yaşayanların daha önceden alışık olduklar yönetim şeklinde radikal değişiklikler yapmamaları konusunda kesin emir verdi. Vergilendirme sistemini yeniden düzenledi, ümmete refah kazandırdı ve yerel toplulukları rahatsız etmemek için illerden uzak yerlerde konuşlandırılan, eğitimli askerlerden oluşan sürekli bir ordu kurdu.

Hatta Ömer, Beni Haşim'e el uzatarak Ali ile açılan yaraları iyileştirmeye çalıştı. Ali'nin mirasını iade etmeyi kabul etmese de, Muhammed'in Medine'deki varlıklarını Muhammed'in akrabaları tarafından vakıf olarak işletil-

mek üzere verdi. Ali'nin kızı ile evlenerek Beni Haşim ile hısım oldu ve önemli konularda sık sık fikrine başvurarak Ali'yi yönetimine dahil etmeye çalıştı. Hatta, Ömer her zaman etrafında bulundurduğu etkili Sahabe'den oluşan bir gruba danışmadan nadiren hareket ederdi. Bunun nedeni belki, ümmet tarafından onaylanmış olsa da, halifelik makamına gelişinin geleneksel yollarla olmamasıdır. Bu nedenle, verdiği kararlarda despot görünmekten kaçınmaya çalışıyordu, hatta bir keresinde "Eğer ben kralsam, bu çok korkutucu bir şey" dediği aktarılır.

Ancak, Beni Haşim'e el uzatma girişimlerine rağmen Ömer, dini bir dogma olarak, peygamberlik ve halifeliğin aynı oymakta olmaması gerektiği düşüncesini sürdürdü. Hatta bu görüşün onaylanması ve Muhammed'in varisi olmamasına dair söylediği sözün kabul edilmesi, Ömer için bağlılık yemininin bir parçası idi. Tıpkı Ebu Bekir gibi, Ömer de Beni Haşim'in böyle bir gücünün olmasının Müslüman topluluk açısından yıkıcı olacağına inanmıştı. Yine de, Ali'nin artan popülerliğini görmezden gelmesi mümkün değildi. Ebu Bekir ile aynı hataya düşmek ve Beni Haşim'i, daha da küstürmek istemediğinden, Ömer halefini kendisi seçmeyi reddetti ve geleneksel şûra toplamayı tercih etti.

Ölüm döşeğindeyken (Firuz adında deli bir İranlı köle tarafından hançerlenmişti), Ömer önde gelen altı halife adayını, son olarak Ali'yi bir araya getirdi ve onlara ölümünden sonra topluluğa kimin liderlik edeceğine aralarında karar vermeleri için üç gün tanıdı. Kısa süre sonra iki aday kaldı: Beni Haşim'in filizi olan Ali ve fazla dikkat çekmeyen yetmiş yaşlarında bir adam olan Osman bin Affan.

Ümeyye oymağının - Muhammed'in en eli kanlı düşmanları Ebu Süfyan ve Hind'in oymağının - zengin bir üyesi olan Osman her şeyiyle Kureyşli'ydi. İslamiyet'i ilk kabul edenlerden olmasına rağmen, hiçbir zaman liderlik

özellikleri sergilememişti; savaşçı değil, bir tüccardı. Muhammed Osman'ı çok severdi ama bir kere bile kendi adına bir sefere ya da bir orduya liderlik etmesini istememişti; şûrada bulunan diğer herkes bu göreve birden fazla kez getirilmişti. Ancak Osman'ı çekici bir tercih hâline getiren de tam olarak bu deneyimsizliği ve siyasi tutkularının olmamasıydı. O, her şeyin ötesinde, Ali'ye mükemmel bir alternatifti; tekneyi fazla sarsmayacak, ihtiyatlı, güvenilir, yaşlı bir adam.

Sonunda, Osman'ın kayınbiraderi olmasına rağmen, Ali ile Osman arasında hakemlik yapmak üzere seçilen Abdurrahman, ikisine iki soru sordu. Birincisi, yönetimlerinde Kur'an ilkelerine uygun davranacak ve Muhammed'i örnek alacaklar mıydı? Her ikisi de buna evet cevabı verdi. İkincisi ise beklenmedik bir soruydu. Halife seçilmeleri hâlinde, kendilerinden önceki iki halife, Ebu Bekir ve Ömer tarafından oluşturulan teamüllere sıkı sıkıya bağlı kalacaklar mıydı?

Bu topluluğa liderlik etmek için önceden benzeri görülmemiş bir şart olmanın yanında, belli bir adayı devre dışı bırakmayı amaçladığı açıktı. Osman, halife olarak vereceği tüm kararlarda seleflerinin örneklerini izleyeceğini ifade ederken, Ali odada bulunanlara sert bir ifadeyle baktı ve dolaysız bir cevap verdi: "Hayır." Sadece Allah'a uyacak ve kendi hükmünü verecekti.

Ali'nin cevabı karar verilmesini sağladı. Osman üçüncü halife oldu ve MS 644'te ümmet tarafından hemen onaylandı.



Beni Haşim, Ali'nin atlanıp, Ebu Bekir'in seçilmesi olayında sinirlenmişti. Ama Ebu Bekir, kusursuz özellikleri olan, son derece saygı gören bir Müslüman'dı. Haşim, Ali'yi gözardı edip halefi olarak Ömer'i seçtiğinde Ebu Bekir'e

öfkelenmişti. Ama yine, Ömer güçlü bir liderdi ve uygun kanallara sahip olmadıklarından, itirazlarını dile getirmekten başka, yapabilecekleri fazla bir şey yoktu. Ancak, Ali yerine halife olarak Osman seçildiğinde Beni Haşim artık dayanamadı.

Toplulukta çoğunluk, Osman'ın halifeliğinin, Arap topluluğunun elit kesimi olarak eski statülerini yeniden kazanma çabasındaki eski Kureyş aristokrasisine yol açmak için tercih edildiğini açıkça görüyordu. Osman'ın seçilmesiyle, Ümeyye ailesi bir kez daha Arabistan'ı yönetir hâle gelmişti, tıpkı Muhammed'in İslam adına gerçekleştirdiği fetihten önce olduğu gibi. Muhammed'in oymağı, eski düşmanlarının oymağına bağlılık yemini etmenin tuhaflığını görüyordu. Üstelik Osman'ın topluluk içerisinde giderek derinleşen yarayı iyileştirmeye çalışmak yerine arsızca akrabalarını kayırması ve beceriksiz liderlik sergilemesi işleri daha da kötüleştiriyordu.

Öncelikle Osman, Müslüman topraklarının tamamında, mevcut emirlerin neredeyse tamamının yerine, sanki herkese kendi oymağının üstün olduğunu işaret etmek istercesine, aile üyelerini atadı. Sonra, halka ait hazineden akrabaları için büyük miktarlarda para almaya başladı. Son ve en dramatik hareketi ise, gelenekleri yıkarak kendisine daha önce kimsenin aklına bile getirmediği bir unvanı layık gördü: *Allah'ın Halifesi*; bu unvanı Ebu Bekir kesin bir dille reddetmişti. Çoğu düşmanına göre, bu kararı Osman'ın kendisini büyük görmesinin bir işaretiydi. Görünüşe göre Halife kendisini Peygamber'in vekili olarak görmüyor, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak görüyordu.

Osman'ın işleri onun şiddetle nefret edilen biri hâline gelmesine neden oldu. Sadece Beni Haşim değil, Medine'deki Ensar, Ümeyye'ye rakip oymaklardan bazıları-Beni Zuhra, Beni Mahzum ve Abd Şems-ile aralarında Ayşe ve hatta şûradaki arabuluculuk görevi nedeniyle ona hali-

feliğin verilmesinde önemli bir etken olan, Osman'ın kayınbiraderi Abdurrahman'ın da yer aldığı en etkili Sahabe'den bazıları Halife'nin karşısına geçti. Yönetiminin son zamanlarına gelindiğinde, Osman pervasızca öylesine çok karar almıştı ki, en önemli başarısı olan Kur'an'ın toplanması ve kanonize edilmesi bile onu Müslüman toplumunun öfkesinden kurtaramayacaktı.

Muhammed'in yaşamı boyunca Kur'an tek bir cilt hâlinde toplanmamıştır; hatta dağınık da olsa bir araya getirildiği söylenemez. Peygamber tarafından bizzat oluşturulan *Kurra,* Kur'an hafızları olarak adlandırılan yeni bir din âlimi sınıfı tarafından, Peygamber'in ağzından dökülen her aktarım titizlikle ezberlenirdi. Sadece en önemli vahiyler, yasal konularla ilgili olanlar, kemik parçaları, deri parçaları ve palmiye yaprakları üzerine yazılmıştı.

Peygamber'in ölümünden sonra, Kurra, yetkili Kur'an öğretmenleri olarak topluluğun yaşadığı çeşitli yerlere dağıldı. Ancak ümmetin hızla büyümesiyle ve ilk nesil Kur'an hafızlarının hayatlarını kaybetmeleriyle, okumalarda bazı farklılıklar ortaya çıkmaya başladı. Bunlar çoğunlukla, Irak ya da Suriye ya da Mısır'da yaşayan Müslüman toplulukların yerel ve kültürel özelliklerini yansıtan önemsiz farklılıklardı; Kur'an'ın anlamı ve mesajı açısından önemsizdi. Yine de, Medine yapılanması bu farklılıklardan giderek rahatsız olmaya başlamıştı ve Muhammed'in yapmaya hiç kalkışmadığı bir iş, tek, onaylanmış, değişmez bir Kur'an metni oluşturmak için planlar yapılmaya başlandı.

Bazı söylenceler, şu andaki hâliyle Kur'an'ın Ebu Bekir'in halifeliği döneminde toplandığını ileri sürer. Theodor Noeldeke bu görüşü savunur, ancak o bile Ebu Bekir'in yaptığı düzeltmelerin gerçek anlamda kanonik yetkide olmadığını kabul eder. Ancak, pek çok akademisyen, Osman'ın, Allah'ın Halifesi unvanıyla, MS 650 dolaylarında Kur'an'ın tek, evrensel geçerlilikteki versiyonunu

onaylamış olduğunu kabul eder. Ancak bunu yaparken bile Osman, farklılık gösteren Kur'an yazmalarını toplama, Medine'ye getirme ve bunları yakma kararı ile topluluğun önemli üyelerini dışlamayı başarmıştır.

Bu karar Irak, Suriye ve Mısır'da yaşayan önde gelen Müslümanlar'ı kızdırdı; bunun nedeni kendi Kur'anları'nın Osman'ınkinden herhangi bir şekilde daha iyi ya da daha eksiksiz olduğunu düşünmeleri değildi -söylediğimiz gibi, farklılıklar oldukça önemsizdi-ancak Osman'ın halife olarak dünyevi yetkilerinin sınırlarını aştığını düşünüyorlardı. Bu konudaki serzenişlere Osman'ın cevabı, Kur'an'ı resmî olarak bir araya getirme yetkisini tartışan herkesi kâfir olarak yaftalamak oldu.

Osman'dan duyulan rahatsızlık 655'te zirveye ulaştı, Müslüman topraklarda Halife'nin beceriksiz ve genellikle yolsuzluklara karışan emirlerine karşı ayaklanmalar başladı. Medine'de, Osman'a açıkça tepki duyuluyordu. Bir keresinde, camide cuma namazı kıldırdığı sırada, cemaatin arka tarafından taş yağmuruna tutulmuştu. Taşlardan biri alnına geldi ve minberden düşmesine neden oldu, baygın hâlde yere yığıldı. Nihayetinde durum o kadar vahim bir hâl aldı ki Mekke'den önde gelen bir grup Sahabe bir araya gelip Halife'ye, yolsuzluk yapan valilerini görevden alması, kayırmacılığa son vermesi ve topluluğun önünde tövbe etmesi için yalvardılar. Ancak, kendi oymağının üyeleri, özellikle de etki sahibi ve güç hırsı içerisindeki kuzeni Mervan, alçakgönüllülük göstermesinin zayıflık olarak algılanacağını söyleyerek Osman'a baskı yaptı.

Bir yıl sonra işler Osman için şiddet içeren bir noktaya gelmişti; Mısır, Basra ve Kufe'den kalabalık bir grup delege, sıkıntılarını bizzat Halife'ye iletmek üzere geldi. Delegelerle kendisi görüşmeyi reddeden Osman, evlerine dönmelerini istemek ve şikâyetlerinin dikkate alınacağı vaadini iletmek üzere Ali'yi gönderdi.

Bundan sonra ne olduğunu tam olarak bilmiyoruz; kaynaklar hem karışık hem de çelişkili bilgiler veriyor. Bir şekilde, evlerine döndükleri sırada Mısırlı delegeler Osman'dan Mısır'daki temsilcilerine, isyana öncülük edenlerin itaatsizlik nedeniyle derhâl cezalandırılması emrini içeren bir mektup götürmekte olan bir ulağın yolunu keserler. İmza Halife'nin mührünü taşımaktadır. Öfkelenen delegeler yoldan döner ve tekrar Medine'ye gelirler ve Basra ve Kufe delegelerinin de yardımıyla Osman'ın evini kuşatır, Halife'yi içeride sıkıştırırlar.

Tarihçilerin çoğu bu mektubu Osman'ın yazmadığını düşünüyor: Belki siyasi lider olarak yetersizdi, ama intihar eğilimli de değildi. İsyancı liderlerin, vereceği cezayı direnmeden kabul etmeyeceklerini biliyor olmalıydı. Leone Caetani gibi bazı akademisyenler bu mektupla ilgili olarak Ali'yi suçlamış, Osman'ı devirmeyi ve halifeliği devralmayı istediğini iddia etmişlerdir ancak bu iddianın hiçbir dayanağı yoktur. Bu iki adam arasında belli bir düşmanlık olabilir ancak Ali halifelik için ilkelerini terk etmezdi. Gerçek şu ki, Ali, Osman'ın halifeliği boyunca en güvenilir danışmanlarından biri olarak sadakatle hizmet etmiş ve isyancıları sakinleştirmek için elinden geleni yapmıştır. İlk başta, onları evlerine dönmeye ikna eden de Ali'dir. İsyancılar, kılıçlarını çekip, Osman'ın evini kuşatırken bile, Ali, Halife'ye desteğini sürdürmüştür. Hatta, isyancılar Osman'ın evine saldırırken, onu savunmaya devam eden bir avuç muhafızdan biri Ali'nin en büyük oğlu Hasan'dır, ikinci oğlu Hüseyin ise, kuşatma boyunca, kendi hayatını tehlikeye atarak Halife'ye su ve yiyecek taşımıştır.

Akademisyenlerin çoğu, gerçek suçlunun Mervan olabileceğini düşünür; Osman'ın yakın çevresindeki pek çok kişi de mektubu onun yazdığına inanıyordu. Şikâyetlerini iletmek için geldiklerinde isyancılara sert davranması konusunda Osman'a tavsiyede bulunan Mervan'dır. Osman,

daha önceki, hazineden kendi ailesine gelir aktarmak gibi daha çok hasar yaratan işleri için de, Mervan'ın etkisiyle tövbe etmemişti. Hatta Sahabe, Osman'ı tam da bu tür davranışları nedeniyle eleştirdiğinde, Osman'ın kayırmacılığından en çok fayda sağlayan kişi olarak Mervan, kılıcını çıkarmış ve ümmetin en saygın üyelerini Peygamber'in halifesi önünde öldürmekle tehdit etmişti.

Mektubu kim yazmış olursa olsun, Mısırlı, Basralı ve Kufeli isyancılar ve Medine'de neredeyse herkes, Osman'ın tüm gelenekler ışığında liderlik görevinde başarısız olduğuna ve halifeliği gönüllü olarak bırakması gerektiğine inanıyorlardı. Bir bakıma, ümmetin şeyhi olarak bağlılık yeminini ihlâl etmiş ve Ebu Bekir'in, Halife, Allah'ın ve Peygamber'in yasalarını gözardı ederse, itaat bekleme hakkı yoktur beyanını da çiğnemiştir.

Diğer taraftan, Müslümanlar arasında küçük bir grup da, Osman'ın bağlılık yeminini ihlâl etmiş olduğundan değil, Allah'ın kutsal topluluğuna ancak günahsız bir halifenin liderlik edebileceğine inandıkları için görevi bırakmasını talep ediyordu. Bu fraksiyon daha sonra *Hariciler* olarak anılmaya başlandı ve sayıca az olmalarına rağmen, onlar ve inançlarından taviz vermeyen anlayışları yakında Müslüman topluluğun kaderini belirlemede önemli rol oynayacaktı.

Neredeyse herkesi karşısına aldığında bile, Osman görevi bırakmayı kabul etmedi. Ona göre, Allah'ın Halifeliği makamı ona insanlar tarafından değil, Allah tarafından verilmişti; sadece Allah liderlik gömleğini ondan alabilirdi. Ancak, dindar bir Müslüman olarak Osman, evini kuşatan asilere saldırıda bulunmayı reddetti; Müslüman kanı dökmeden halifeliğin kontrolünü koruyabilmeyi umuyordu. Bu nedenle, kendisini destekleyenlere savaşmamaları, evlerine gitmeleri ve düzenin kendiliğinden yeniden sağlanmasını beklemeleri emrini verdi. Ama bunun için artık çok geç kalınmıştı.

Osman'ın evinin dışındaki bir itiş kakışın tahrik etmesiyle isyancılar Halife'nin odasına girdiler; orada bir minderin üzerinde oturmuş, kendi bir araya getirdiği ve onayladığı Kur'an'ı okuyordu. Sahabe'nin görmezden geldiği ve muhafızların da neredeyse zorluk çıkarmadığı isyancılar ondan bir kez daha görevi bırakmasını istediler. Osman reddedince, isyancılar kılıçlarını çektiler ve Osman'ın göğsüne sapladılar. Halife açık Kur'an'ın üstüne düştü, kanı altın varaklı sayfalara akıyordu.



Halife'nin, kendisi gibi Müslümanlar tarafından öldürülmesi ümmeti kargaşaya sürükledi. Asiler hâlen Medine'yi kontrolleri altında tutarken, sonraki adımlarının ne olacağı belirsizdi. Mekke ve Medine'de Osman'ın halefi olma fırsatını değerlendirmek isteyecek Müslümanlar'ın sayısı az değildi, bunlar arasında Mekkeli Sahabe arasında en etkili kişilerden ikisi Talha bin Ubeydullah ve Zubeyir bin Avvam'dı; her ikisi de Muhammed tarafından dindarlıkları nedeniyle ayrı tutulurdu.

Tabii bir de Ali vardı.

Osman'a suikast düzenlendiğini öğrendiğinde Ali, camide namaz kılıyordu. Bunun sonucunda kargaşa çıkacağını hissettiğinden, hemen eve ailesine bakmaya, özellikle de Osman'ı korumak üzere geride kalmış olan oğlu Hasan'ı bulmaya gitti. Ertesi gün, şehre kırılgan bir sükûnet hakim olunca, Ali camiye döndüğünde Müslümanlar'dan çok sayıda temsilcinin bağlılık yeminlerini kabul etmek ve yeni halife olmak üzere kendisini beklediklerini gördü. Ali neredeyse çeyrek yüzyıldır halifeliğin peşindeydi. Ama şimdi, kendisine teslim edilmişken, kabul etmedi.

Koşullar düşünülünce, Ali'nin çekincesi şaşırtıcı değildir. Osman'ın ölümü ile ispatlanan bir şey varsa, o da halifelik otoritesinin korunması için hâlâ bir şekilde insan-

ların rızasının alınması gerektiğiydi. Ancak isyancılar Medine'yi kontrolleri altına almışken, Mısır ve Irak'ta ayaklanma varken, Mekke halifeliğin Ebu Bekir vizyonuna dönmesi çağrısında bulunurken ve Osman'ın oymağı Beni Ümeyye, Halife'nin ölümüne karşılık derhâl intikam alınmasını talep ederken, çoğunluğun onayını almak imkânsız olacaktı. Ancak, Ali'ye koşulsuz destekleri yıllar içerisinde hiç azalmamış çok büyük ve güçlü bir Müslüman grup da vardı. Bu grup Medine'deki Ensar, Muhammed'in oymağı Beni Haşim, Kureyş'in önde gelen bazı oymakları, önde gelen bazı Sahabe ve büyük gruplar hâlinde Arap olmayan Müslümanlar'dan (özellikle Basra ve Kufe'de) oluşuyordu; birlikte *Şiatül Ali,* "Ali Taraftarları" yani *Şia* olarak adlandırılıyordu.

Bu desteğe rağmen, Talha ve Zübeyir dahil olmak üzere, Mekke'deki siyasi rakipleri kendisine bağlılık yemini edeceklerini söyleyince, Ali daha fazla direnmedi ve liderlik gömleğini kabul etti. Bağlılık yemininin camide ve Medine topluluğunun tamamı önünde verilmesinde ısrar eden Ali bin Ebu Talib, Peygamber'in kuzeni ve damadı, nihayet ümmetin başındaki yerini almıştı. Ali'nin, Osman'ın artık ilelebet leke sürdüğünü düşündüğü halife unvanını reddetmesi önemlidir. Bunun yerine, Ömer'in Emirü'l Mü'minin, "İnananların Komutanı" lâkabını tercih etti.

Taraftarlarının desteğiyle Ali, şu ya da bu şekilde Osman'ın öldürülmesinde rol oynamış kişilere genel af ilan ederek Medine'de düzeni yeniden sağladı. Bu affetme ve uzlaşma zamanıydı, intikam zamanı değildi. Ali, eski kabile yöntemlerinin artık bittiğini iddia ediyordu. Osman'ın neredeyse tüm akrabalarını emirlik görevinden alarak ve yerlerine nitelikli yerel liderler görevlendirerek isyan eden bölgeleri daha da rahatlattı. Ancak Ali'nin yaptıkları, özellikle de isyancıları affetmesi, Beni Ümeyye'yi öfkelendirmekle kalmadı, Osman cinayetinin sorumluluğunu yeni

Halife'ye yükleyerek, Mekke'de kendisine karşı destek olması için Ayşe'nin yolunu tuttular.

Ayşe, Osman'ın ölümünden Ali'nin sorumlu olduğuna gerçekten inanmıyordu; inansa bile, büyük olasılıkla umurunda olmazdı. Ayşe, Osman'dan nefret ederdi ve ona karşı başlayan ayaklanmada önemli rolü vardı. Hatta kardeşi Muhammed, Halife'ye düzenlenen suikasta yardımcı olmuştu. Ancak, babası Ebu Bekir'den halifelik konusunda Muhammed'in oymağına asla güvenmemeyi öğrendiğinden ve ümmette dini ve siyasi otorite arasındaki ayrımın sorun hâline gelmemesi için, Ayşe, Osman'ın öldürülmesini, Ali'nin yerine bu görev için daha uygun gördüğü birini, büyük olasılıkla yakın müttefikleri olan Talha ya da Zübeyir'i getirmek için fırsat olarak gördü. Bu ikisinin yardımıyla Mekkeliler'den oluşan devasa bir ordu topladı ve bir devenin üzerinde, Medine'de Ali'nin kuvvetlerine karşı savaşa götürdü.

Cemel Savaşı olarak anılan bu olay İslam'ın ilk iç savaş ya da *fitne* deneyimidir (sonraki yüz elli yıl boyunca pek çok örneği yaşanacaktır). Bazı yönlerden, bu çekişme sadece Ali ve Ayşe fraksiyonları arasında süregelen düşmanlığın değil, aynı zamanda ümmette halifenin rolü ve ümmetin niteliği konusunda giderek alevlenen tartışmanın da kaçınılmaz sonucuydu. Çoğu zaman, bu tartışma halifeliği tamamen dünyevi bir görev olarak görenler ile Peygamber'in hem dünyevi, hem de dini otoriteyi kapsaması gerektiğini düşünenler arasında kesin iki uca sahip gibi resmedilir. Ancak iki uçlu anlatım yedinci ve sekizinci yüzyıl Arabistanı'nda halifeliğin yapısı ve işlevi konusunda var olan dinsel-siyasi görüşlerin çeşitliliğini maskeler.

İslam'ın o güne kadar Bizans ve Sasani İmparatorlukları'nın ulaşılamaz toprakları sayılan yerlere kadar nefes kesen hızda yayılması, Müslümanlar'ın çoğu tarafından Allah'ın ilâhi yardımı olarak yorumlanıyordu. Aynı zamanda, yabancı halklar ve hükümetler ile etkileşimler bu

Müslümanlar'ı, topluluğun siyasi yapısını yönleten idealleri yeniden ele almaya zorluyordu. Herkes, ancak tek bir liderin yönetimi altında ümmetin bir arada kalabileceği konusunda hemfikir olsa da, bu liderin kim olması gerektiği konusunda tam bir görüş birliği hâlâ oluşmamıştı ve bu liderin nasıl bir yönetim sergilemesi gerektiği konusunda da neredeyse hiçbir uzlaşma sağlanmamıştı.

Bir tarafta, Ayşe ve fraksiyonu gibi, Allah'ın emirlerine bağlı yaşayan bir topluluk oluşturmanın önemini fark etmekle birlikte, halifeliğin dünyevi özelliğinin korunmasına kendilerini adamış olan Müslümanlar vardı. Bu fraksiyona *Şiatül Osman*, "Osman taraftarları" adı veriliyordu; bununla beraber unutmamak gerekir ki, Ayşe kesinlikle Osman'ın ülküsünü ileriye taşıdığını düşünmüyordu; onun, babası ve babasının çırağı Ömer tarafından oluşturulan halifeliği bozduğunu düşünüyordu.

Diğer tarafta, Osman'ın halife olarak uzun süren yönetimi sırasında, halifeliğin kendi oymaklarına ait bir miras olduğu izlenimine kapılmış olan Beni Ümeyye vardı. Bu nedenle, Osman'ın ölümü üzerine en yakın akrabası, Şam valisi ya da emiri ve Ümeyye tohumu olan Muaviye Medine'de olup bitenleri gözardı etmeye karar verdi ve kendisi halife olmak için planlar yapmaya başladı. Bazı yönlerden, bu fraksiyona verilen adla *Şiatül Muaviye*, geleneksel kabile liderliği idealini temsil ediyordu, ancak Muaviye, ümmeti Büyük Bizans ve Sasani İmparatorlukları yönüne çekmeye çalışıyordu. Henüz kimse bir Müslüman krallık kurulması isteği belirtmiyordu, ancak ümmetin Muhammed tarafından Medine'de kurulan yenilikçi kabile sistemine göre bütünlük sağlanamayacak kadar büyüdüğü ve zenginleştiği giderek netlik kazanıyordu.

Yelpazenin diğer ucunda Şiatül Ali vardı; onlar, sosyal ya da siyasal sonuçları ne olursa olsun Muhammed'in özgün ümmet vizyonunu korumaya kendilerini adamışlardı. Her ne kadar bu grup içerisindeki bazı fraksiyonlar halife-

liğin Muhammed'in dini otoritesini de içine alması gerektiğini düşünseler de, bu görüşün ileride oluşacak *Şii* mezhebinin oturmuş bakışı açısı olduğunu düşünmek hata olur. Bu noktada, Şia ile ileride Sünni ya da "Ortodoks" olarak anılmaya başlanacak olan Müslüman topluluğun geri kalanı arasında önemli dini farklılıklar yoktu. Ali taraftarları sadece, Muhammed'in oymağının, Muhammed adına topluluğu yönetme hakkını savunan siyasi bir fraksiyondu.

Ancak, Ali taraftarları arasında, ümmetin kutsal bir kurum olduğu ve kabilesi, soyu ya da ataları kim olursa olsun, topluluktaki en dindar kişi tarafından yönetilmesi gerektiği yönünde daha uç görüşe sahip küçük bir fraksiyon da vardı. Daha sonra Hariciler adını alacak olan bu fraksiyonun, Osman'ın öldürülmesini, Allah'ın emirlerine uymadığı ve Muhammed örneğini reddettiği, dolayısıyla artık halifeliği hak etmediği gerekçesiyle haklı gördüğünden bahsetmiştik. Hariciler, halife olarak dini otoritenin gerekliliğini vurguladıklarından, onlardan genellikle ilk Müslüman teokratlar olarak bahsedilir. Ancak bunlar çok küçük bir gruptur ve radikal ölçüde savundukları teokrasi anlayışı, Müslüman topluluğunu yönetme arzusundaki diğer fraksiyonların neredeyse tamamınca reddedilmiştir.

Ancak, Hariciler'in İslam tarihi açısından çok önemli olmalarının nedeni, belirgin bir Müslüman kimliği tanımlama konusunda ilk bilinçli çabayı göstermiş olmalarıdır. Bu grup kimin Müslüman sayılabileceği, kimin sayılamayacağının belirlenmesi konusunda saplantılı davranmıştır. Hariciler'e göre, Kur'an'da yer alan tanımlamaların herhangi birine uymayan ya da Muhammed Peygamber'in oluşturduğu örneği herhangi bir biçimde ihlâl eden herkes *kâfir* sayılmalıdır ve ümmetten derhâl çıkarılmalıdır.

Bu grup küçük de olsa, kurtuluşun ancak Allah'ın karizmatik ve kutsal bir topluluğu olarak gördükleri ümmetin üyesi olmakla mümkün olacağı iddialarıyla İslam dü-

şüncesine kalıcı bir katkı sağladı. Tüm Müslümanlar'ı iki kampa ayırdılar: Hariciler'in kendilerine verdikleri adla "Cennetlikler" ve geri kalan herkes, yani "Cehennemlikler". Bu anlamda, Hariciler'in ilk "radikal" Müslümanlar oldukları kabul edilebilir ve bu grup sadece birkaç yüzyıl boyunca varlığını sürdürmüş olsa da, sert doktrinleri, kendilerinden sonra gelen yeni nesil radikaller tarafından, Müslüman olsun olmasın, hükümetlere karşı siyasi isyanlarına din kisvesi vermek üzere benimsenmiştir.

Son bir konu: Halifeliğin yapısı ve işlevi konusundaki görüşleri ne olursa olsun, yedinci yüzyıl Arabistanı'nda hiçbir Müslüman'ın, modern toplumlarımızın yaptığı dünyevi - dini ayrımını fark etmelerinin mümkün olmadığını anlamamız çok önemlidir. Şiatül Osman ile Hariciler arasındaki ana felsefi fark, örneğin, dinin devlet yönetiminde rol oynayıp oynamaması değil, ne ölçüde rol oynaması gerektiğidir. Dolayısıyla, Şiatül Ali, Şiatül Osman, Şiatül Muaviye ve Hariciler her şeyin ötesinde *siyasi* fraksiyonlar olsa da, bu dört grup için daha dinsel kökenli bir kelime, *din* (*din-i Ali, din-i Osman vs.*'de olduğu gibi) kelimesi kullanılıyordu.

Ali'nin halifeliğin yapısı ve işlevi konusundaki bu tartışmada hangi tarafta yer alacağını sezmek zor çünkü, kısa bir sürede ortaya çıkacağı gibi, bu görevi tam anlamıyla yerine getirme şansı hiç olmadı. Osman'ın ardından göreve gelmesiyle verdiği kararlardan yola çıkarak Ali'nin, ümmetin ilâhi bir topluluk olduğu ve Şiatül Muaviye'nin imparatorluk ideallerine ya da Şiatül Osman'ın öngördüğü üzere, Ebu Bekir ve Ömer'in yeni kabile kurallarına sadık kalmasının mümkün olmadığı yaklaşımında Hariciler'e katıldığı söylenebilir. Ali'nin, halifeliğin kapsamının, Muhammed'in dini otoritesini tam olarak içerdiğini düşünüp düşünmediği ise başka bir konudur.

Ali kesinlikle bir Harici değildi. Ancak, hayatı boyunca tanıdığı Peygamber ile arasında derin bir bağ hissediyor-

du. Bu iki adam, aynı evde, kardeş gibi yetişmişlerdi ve Ali çocukken de, yetişkin olarak da Muhammed'in yanından nadiren ayrılmıştı. Dolayısıyla, Ali'nin, Muhammed ile olan ilişkisinin, Allah'ın ilâhi topluluğuna Peygamber'in çizdiği yolda önderlik etmek için gerekli dini ve siyasi nitelikleri sağladığına inanması ihtimali anlaşılırdır. Ancak bu, takipçilerinin zaman içerisinde ileri sürecekleri gibi, Ali'nin kendisini Muhammed'in peygamberlik görevini sürdürmek üzere ilâhi kanalla atanmış olduğuna inandığı anlamına gelmez; hatta halifeliğin dinsel bir makam olduğuna inandığı anlamına da gelmez.

Etrafında dönen kurnaz siyasi manevralar düşünüldüğünde, Ali'nin, halifeliği dini otorite makamı değilse bile dini inanç makamı olarak yeniden şekillendirme girişimleri baştan başarısız olmaya mahkûm görünmektedir. Yine de, Ali, ümmeti Ehli Beyt bayrağı altında ve Muhammed'in eşitlikçilik ilkeleri doğrultusunda bir araya getirmeye kararlıydı. Bu nedenle, Talha ve Zübeyir'in öldüğü ve Ayşe'nin de bir okla ciddi biçimde yaralandığı Cemel Savaşı'nda, kuvvetleri Ayşe'nin ordusuna hızla üstün geldiğinde, Ebu Bekir'in Ridde Savaşları'nda yaptığı gibi isyancıları cezalandırmak yerine, Ali onları azarlamış, sonra Ayşe ve beraberindekileri affetmiş, Mekke'ye zarar görmeden dönmelerine izin vermiştir.

Mekke ve Medine nihayet durulunca, Ali, halifeliği günümüzde Irak sınırları içerisinde bulunan Kufe şehrine taşıdı; bu şekilde Osman'ın ölümünün intikamını almak üzere Ali'ye karşı bir ordu kurmak üzere Kureyşli akrabalarının eski kabile duygularından yararlanan, Ebu Süfyan'ın oğlu ve Osman'ın kuzeni Muaviye ile ilgilenebilecekti. MS 657'de, Ali ve Kufeli ordusu, Muaviye ve Suriyeli ordusu ile Siffin denen yerde karşılaştı. Uzun ve kanlı bir savaşın ardından, Ali'nin kuvvetleri zafere ulaşmak üzereyken, yenileceğini anlayan Muaviye, ordusuna yanlarında bulunan Kur'anlar'ı havaya kaldırmaları emrini verdi:

Bu, anlaşma yapmak üzere teslim olmaya hazır olduğunu gösteren bir mesajdı.

Ali'nin ordusunun büyük bölümü, özellikle de o ana kadar kendisine sadık kalmış olan Hariciler, Ali'ye bu hareketi görmezden gelmesi ve asiler itaatsizlikleri için cezalandırılıncaya kadar savaşmaya devam etmesi için yalvardılar. Ancak, Muaviye'nin bu hareketinde bir hile olduğunu hissetse de Ali, Allah'ın "eğer [düşmanlar] vazgeçerlerse, artık düşmanlık yoktur" (2:193) emrini görmezden gelmeyi reddetti. Ordusuna silahlarını bırakma emri veren Ali, Muaviye'nin teslimiyetini kabul etti ve aralarındaki anlaşmanın çözüme ulaştırılması için bir hakem istedi.

Bu ölümcül bir karardır. Siffin Savaşı'nın ardından gelen uzlaşmada Osman'ın öldürülmesinin adil olmadığı ve kısas gerektirdiği ifade edilir: Bu, en azından yüzeyde, Muaviye'nin isyanını haklı gösteren bir karardır. Ancak, çok daha kaygı verici olan, Hariciler'in, Ali'nin isyancılara Allah'ın adaletini uygulamak yerine uzlaşma arama kararının ilâhi topluluktan ihraç edilmeyi gerektiren büyük bir günah olduğunu düşünmeleridir. "Allah'tan başkasının kararını kabul etmeyiz" diye bağıran Hariciler öfkeyle, henüz uzlaşma görüşmeleri başlamadan, Ali'yi savaş alanında bırakıp giderler.

Ali uzlaşmanın etkisinin ne olacağını anlayacak zamana sahip olmadı. Siffin'den sonra, kendi tarafından ayrılmış olan Hariciler üzerine bir ordu göndermeye, istemeden, zorlandı. Hariciler'i kolaylıkla bastırdı (yaşanan olay savaştan çok katliam gibiydi) ve uzun süren uzlaşma sürecinde kuvvetlerini yeniden bir araya getirmesi, Mısır'ı ele geçirmesi ve MS 600'de Kudüs'te halifeliğini ilan etmiş olan Muaviye ile ilgilenmesi gerekti. Ordusu dağılan ve destekçileri ideolojik çizgide parçalara ayrılan Ali elinde kalan tüm kuvvetleri topladı ve sonraki yıl, Muaviye'ye ve Suriyeli isyancılara karşı son bir sefere hazırlandı.

Seferin başlamasından önceki sabah, Ali namaz kılmak için Kufe'de camiye gitti. Orada Hariciler'den biri olan Abdurrahman bin Amr bin Mülcem ile karşılaştı, kalabalık camide, insanları iterek ilerliyor ve "Karar Allah'ındır, Ali, senin değil." diye bağırıyordu.

Zehirli kılıcını çeken bin Mülcem, Ali'nin başına bir darbe indirdi. Yarası yüzeyseldi ama zehir işe yarıyordu. İki gün sonra Ali öldü ve onunla birlikte Beni Haşim'in, Allah'ın ilâhi topluluğunu Muhammed'in ailesinin tek bayrağı altında toplama hayali de öldü.

Öldürülmesinden birkaç yıl önce verdiği bir hutbede Ali, "Erdemli bir insanı, hakkında söylenen iyi sözlerden ve Allah'ın layık gördüğü övgülerden tanırsınız." demişti. Bunlar öngörülü sözlerdi, çünkü Ali ölmüş olsa da unutulmadı. Tüm dünyada milyonlarca Şii için Ali, Müslüman dindarlık modeli olmaya devam ediyor: Allah'a giden doğru yolu aydınlatan ışık. O, Ali Şeriati'nin sözleriyle, "en iyi konuşan... en iyi ibadet eden...inancı en iyi olan"dır.

Ali,'nin Dördüncü Halife değil, Muhammed'in tek halefi olduğuna inanan, ama aynı zamanda başka bir şey, *daha fazla* bir şey olduğuna inananların kalplerine ekilen, işte Ali'nin bu kahraman vizyonudur.

Ali, Şiiler'in iddiasına göre ilk *İmam'dı:* Allah'ın Dünyadaki Kanıtı.



Halifelik, diyor Sir Thomas Arnold, "öngörüsüz biçimde büyüdü." Bu görevin gelişimi, Doğru Yolda Olan Halifelerin bilinçli kararlarından çok, Hicaz'da küçük bir topluk olan ümmetin Batı Afrika'da Atlas Dağları'ndan, Hindistan alt kıtasının doğu sınırına kadar uzanan devasa bir imparatorluğa dönüşerek olgunlaşması sırasında karşılaştığı koşulların bir sonucu olarak ortaya çıktı. Dolayısıyla, halifeliğin işlevleri ve ümmetin yapısı konusundaki anlaş-

mazlıklarm Müslüman topluluğu sonsuza kadar bölmesi, Muhammed'in takipçileri için öngördüğü bütünlük ve uyumu koruma umutlarını kırması şaşırtıcı değildir. İslam'ın ilk dört liderinden üçünün, kendileri gibi Müslüman olan kişiler tarafından öldürülmüş olması da şaşırtıcı değildir, ancak Osman'ı öldüren isyancıların da, Ali'yi, öldüren Hariciler'in de, günümüzdeki Cihatçılar arasında yer alan ruhsal halefleri gibi, topluluğu dışarıdan gelen düşmanlardan korumaktan çok, Muhammed'in topluluğuna dair kendi kişisel ideallerini korumakla ilgilendiklerini ayırt etmek önemlidir.

Ali'nin ölümünden sonra, Muaviye tüm Müslüman topraklarında mutlak kontrol elde etti. Başkenti Kufe'den Şam'a taşıyan Muaviye Emevi Hanedanı'nı başlattı, halifenin krala, ümmetin de imparatorluğa dönüşümü tamamlanmış oldu. Muaviye'nin Arap hanedanlığı çok kısa sürdü; MS 661 ile 750 yılları arasında devam etti. Sonunda, yerine Abbasi Hanedanı geçti; başa gelişlerinde Arap elitlerinden sayıca çok fazla olan, İslam'ı kabul etmiş Arap olmayan (çoğunlukla İranlı) topluluğun yardımı olmuştur. Abbasiler, Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan geldiklerini iddia ediyorlardı ve başkentlerini Bağdat'a taşıyarak Şii fraksiyonun desteğini almaya çalışmış ve karşılarına çıkan Ümeyye ailesinden herkesi katletmişlerdi. Ancak Şia, Abbasiler'in meşruiyet iddialarını reddetti ve bu nedenle, yeni halife tarafından acımasızca zulüm gördü.

Abbasi halifeleri yönetimdeki laik tutumlarına karşın, halefi oldukları Emeviler'e göre dini konularla çok daha derinden ilgilendiler. İleride göreceğimiz gibi, yedinci Abbasi Halifesi Memun (ölümü 833), kendi dini inançlarına katılmayan ulemaya karşı kısa süren ve başarısız olan dini bir engizisyon oluşturarak, yönetimindeki Müslümanlar üzerinde bir tür imparatorluk ortodoks anlayışı empoze etme girişiminde bulunmuştur.

Hanedanları on birinci yüzyıla kadar devam etmiş olsa da, sonraki Abbasi halifeleri Müslüman topraklarda doğrudan otoriteye sahip olmayan sembolik liderlerdi. Hatta başkentleri Bağdat bile Büveyhiler olarak tanınan aristokrat İran ailelerinden oluşan bir Şii grubunun kontrolü altındaydı; bunlar MS 932-1062 tarihleri arasında tüm devlet işlerini yürütmüş ancak Abbasi Halifesi'nin herhangi bir yetkisi bulunmayan tahtında kalmasına izin vermişlerdi. Bu arada, Kahire'de Fatimiler (909-1171)- Ali'nin karısı ve Muhammed'in kızı Fatma'nın soyundan geldiklerini iddia eden Şiiler -Bağdat'a rakip olarak oluştu, Tunus'tan Filistin'e kadar her yerde siyasi kontrole sahipti. Ve Emeviler'in Suriye'de yaşanan katliamdan kaçmayı başarmış olan ve İspanya'da tek başına kalan bir varisi, Abdurrahman da kendi hanedanını kurdu; bu hanedan on beşinci yüzyıla kadar devam ettiği gibi, Müslüman-Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine örnek oluşturmuştu.

İranlı Büveyhiler'in yerini daha sonra kendi Türk kökenli köleleri aldı, bunlar hem kuzeydoğu İran, Afganistan ve kuzey Hindistan'da hükümdarlık iddia eden Gazneli Hükümdarlığı'nı (977-1186), hem de belirtilen bu bölgenin doğusunda kalan toprakların büyük bölümüne hükmeden Selçuklu Hükümdarlığı'nı (1038- 1194) kurdular. Türkler, çeşitli sultanlıklara paralı askerleriyle girerek, yıllar sonra Müslüman topraklarının büyük bölümünü tek bir Osmanlı Halifesinin yönetiminde toplamayı başarmıştır: Bu Sünni hanedanın merkezi, 1453'ten, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağıldığı ve halifeliğin kaldırıldığı 1924'e kadar, başkentleri İstanbul olmuştur.

Günümüzde artık bir halife bulunmuyor. Orta Doğu'da modern ulus devletin yükselişiyle birlikte, Müslümanlar hem bağımsız, egemen devletlerinin vatandaşları, hem de dünya çapında bütüncül bir topluluğun üyesi olarak iki kimlikleri arasında bir uyum sağlamaya çalışıyorlar. Bazıları halifeliğin Müslüman bütünlüğünün bir sembolü

olarak yeniden oluşturulması gerektiğini ileri sürmüştür; bu iddiada bulunanların küçük bir kısmı şiddete de başvurmuştur. Bu Müslümanlar, İslam ve milliyetçilik ideallerinin, Pakistan sosyopolitik hareketi *Cemaat-i İslamiyye* kurucusu Mevdudi'nin deyimiyle "birbirine zıt" olduğuna inanırlar. Dolayısıyla, Mevdudi ve diğer pek çokları meşru tek İslam devletinin, "ırk ve milliyet önyargılarının zincirlerinin kırılacağı" bir dünya devleti olacağını düşünürler.

Yirminci yüzyılda, halifenin işlevi ve ümmetin yapısı üzerine tarihsel çekişmenin yerine, İslamiyet'in Muhammed tarafından tanımlanan ve Doğru Yolda Olanlar tarafından geliştirilen dini ve sosyal ilkelerinin, modern anayasa ve demokratik haklar idealleri ile bir araya getirilmesinin uygun yolu üzerine tartışmalar başlamıştır. Ancak yine de, bu çağdaş tartışmanın kökleri, İslamiyet'in ilk birkaç yüzyılı boyunca ümmetin ele aldığı dini ve siyasi otorite sorunları ile aynıdır.

Dolayısıyla, 1934'te, modernist reformcu Ali Abdel Razik (1888- 1966) *Islam and the Bases of Government* kitabında, Mısır'da din ile devletin ayrı tutulması gereğini savunmuş, bunun için Peygamber'in Allah'ın Resûlü olarak dini bir işlev ile sınırlı olduğuna inandığı yetkileri ile, tüm Müslümanlar'ın sorgulayabilecekleri, karşı çıkabilecekleri ve hatta karşısında ayaklanabilecekleri sivil bir kurum olarak halifeliğin tamamen dünyevi işlevi arasında net bir ayrım yapmıştır. Razik, İslam'ın evrenselliğinin sadece dini ve ahlâki ilkelerine dayandırılabileceğini, bunun da devletlerin siyasi düzeni ile ilgisinin olmadığını iddia etmiştir.

Ondan birkaç yıl sonra, Mısırlı akademisyen ve aktivist Seyyid Kutub (1906-1966) Razik'in argümanına karşı çıkmış, Muhammed'in Medine'deki konumunun hem dini, hem de siyasi otorite içerdiğini, dolayısıyla İslam'ın "teolojik inançları hem yapısı, hem de amacı itibariyle dünyevi hayattan ayrılamayacak" bir bütün olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla, meşru bir İslam devleti vatandaşlarının

hem maddi, hem de manevi ihtiyaçlarını karşılamalıdır.

1970'lerde, Ayetullah Ruhullah Humeyni, İran'da hüküm süren, Amerika destekli despot monarşi karşısında oluşmaya başlayan sosyal devrimin kontrolünü ele almak için, Kutub'un argümanının belirgin bir Şii yorumunu uygulamaya koydu. Hem ülkenin Şii çoğunluğunun tarihsel duygularına, hem de olumsuz etkilenen kitlelerinin demokratik arzularına hitap eden Humeyni, ancak en üst düzey dini otoritenin "insanların sosyal ve siyasi işlerini Peygamber'in yapmış olduğu gibi" yönetebileceğini iddia ediyordu.

Bu düşünürlerin üçü de, şu ya da bu şekilde, tüm dünyadaki son derece derin ayrılıklar yaşamış Müslüman topluluğunda bir tür bütünlük hissini yeniden oluşturmaya çalışıyorlardı. Ancak, modern dünyada, merkezi bir siyasi otorite (Halife gibi) ya da merkezi bir dini otoritenin (Papa gibi) yokluğunda, Müslüman topluluğunu bir araya getirmede belli ölçüde başarı kaydeden kurumlar ulemanın din kurumları oldu.

İslam tarihi boyunca, Müslüman hanedanlar birbiri ardına yıkılırken; Müslüman hükümdarlar tahta çıkıp, inerken; İslami parlamentolar seçimle göreve gelip, görevden alınırken, sadece ulema, geçmişin gelenekleri ile kurulan bağ olmaları nedeniyle, kendilerine biçtikleri Müslüman toplumun liderliği rolünü korumayı başardı. Bunun sonucunda, son bin dört yüz yıl boyunca, bildiğimiz şekliyle İslam neredeyse sadece, kendilerini şöyle ya da böyle, dinin sosyal, siyasal ve dini temellerinin dayandığı sağlam sütunlar olarak gören, son derece küçük, katı ve genellikle aşırı gelenekçi bir grup adam tarafından tanımlanmıştır. Bu yetkiyi nasıl elde ettikleri ve bu yetkiyi ne için kullandıkları belki de İslam hikâyesi içerisindeki en önemli bölümdür.

Bu Din İlim Dinidir

İSLAM TEOLOJİSİ VE YASALARININ GELİŞİMİ

Sorgulama basit bir soruyla başlar: "Kur'an Allah tarafından mı yaratıldı, yoksa yaratılmadı ve Allah gibi o da kadim mi?"

Işıldayan altın ve değerli mücevherlerle süslü tahtında oturan genç Abbasi Halifesi Mutasım (ölümü 842), "Allah'ın bilgili kulları" -ulema- elleri zincirli hâlde birer birer huzuruna getirilip sorgulamayı yapanın sorusuna cevap verirken, ilgi göstermeden oturur. Eğer Kur'an'ın *yaratılmış* olduğunu ("Akılcılar" olarak anılan grubun egemen olan teolojik görüşü) kabul ederlerse, evlerine dönmek ve ders vermeye devam etmek üzere özgür bırakılırlar. Ancak, Kur'an'ın *yaratılmadığında* ("Gelenekçiler" olarak anılan grubun görüşü) ısrar ederlerse, kırbaçlanır ve zindana atılırlar.

Ulemanın sorgulanması saatlerce sürerken, Mutasım sessizce oturur, kendisinin bile zar zor anladığı teolojik tartışmaları dinler. Sıkılmıştır ve hasta olduğu bellidir. Kur'an'ın Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışması onun hiç ilgisini çekmez. O askeri bir kumandandır, âlim değil. İmparatorluğun her yerinde bastırılacak ayaklanmalar ve kazanılacak savaşlar vardır. Ama buna rağmen, burada oturması gerekir; etrafında (asker değil, din âlimi olan) kızıl cüppeler giymiş vezirleri ile, bir orduyu değil, ağabeyi, yedinci Abbasi Halifesi Memun'un ona zorla yüklediği bir sorgulamayı yönetmektedir.

Mutasım, ağabeyinin ölüm döşeğinde "Hepiniz, hep bir arada olun ve benim hakkımda iyi konuşun" dediğini hatırlar. "Yaptığım kötü bir şey biliyorsanız, bahsetmekten kaçının, çünkü bu söylediğiniz ile aranızdan alınacağım [ve yargılanacağım]."

Söylenecek çok şey var, diye düşünür Mutasım, bir din âlimi daha muhafızları tarafından işkenceye götürülürken. Yine de, her zaman görevini yerine getiren, her zaman ailesine sadık kalmış olan Mutasım, ağabeyinin ölümsüz ruhunun hatırı için de olsa, sessiz kalır ve bir âlimin daha huzuruna sürüklenerek getirilmesini emreder.

Bu seferki kaba beyaz bir kıyafet giymiş, kirli bir örtüsü olan, koyu tenli yaşlı bir adamdır. Uzun sakalı kınalıdır ve kınası yanaklarına ve göğsüne bulaşmıştır. Yüzü yaralıdır, gözleri morarmıştır. Şimdiden işkence görmüştür, hem de birkaç defa. Diğerleri gibi, o da zincirlenmiştir. Ama yine de dik durur ve Halife'ye korkusuzca bakar. Önceki Halife'nin, Memun'un huzuruna Kur'an konusundaki görüşünü savunmak için defalarca çıkarılmıştır, ancak Memun'un halefinin huzuruna ilk defa gelmiştir.

Bitkin hâldeki adamı, ismi mahkemeye okunduğu sırada oturmaya zorlarlar. Son derece popüler olan skolastik din âlimi ve gelenekçi Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed İbni Hanbel olduğu ortaya çıkınca, Mutasım gerilir. Tahtından kalkarak, öfkeyle parmağını sorgulamayı yöneten veziri (ağabeyinin ona zorla bıraktığı bir diğer kişi) İbni Ebu Duad'a doğru sallayarak bağırır, "İbni Hanbel'in genç bir adam olduğunu söylemiyor muydunuz? Bu adam orta yaşlı bir şeyh değil mi?"

Veziri Mutasım'ı sakinleştirmeye çalışır, suçlanan bu kişinin daha önce birkaç defa Memun tarafından sorgulandığını ve saygınlığı dikkate alınarak, Kur'an'ın yapısı hakkındaki görüşünü yeniden değerlendirmesi için şans verildiğini açıklar.

Ancak, geri adım atmasını sağlamak için verilen tüm fırsatları geri çevirmiş, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın Allah ile *bir* olduğu yönündeki görüşünü sürdürmüştür.

Tartışamayacak kadar bezmiş hâldeki Mutasım tekrar tahtına oturur ve vezirinin sorgulamaya başlamasına izin verir. "Ahmed İbni Hanbel" diye söze başlar İbni Ebu Duad, "Kur'an'm yaratılmış olduğunu mu, yoksa yaratılmamış olduğunu mu söylüyorsun?"

Halife öne doğru eğilir, gözlerini yaşlı adama diker ve cevap vermesini bekler. Ama daha önce pek çok defa olduğu gibi, İbni Hanbel vezirin sorusunu duymazdan gelir ve bunun yerine gülümseyerek cevap verir, "Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur."

Tahtına çöker, ağabeyine küfürler mırıldanırken, İbn Hanbel'i dışarıya çıkarırlar, iki sütun arasına gerip kırbaçlarlar.

Memun, Abbasi Halifeliği'nin başkenti Bağdat'ı kuşatarak ve üvey kardeşi Emin'i öldürerek halife olmuştu. Ancak, Memun ve Emin, babaları meşhur Harun Reşid (ölümü 809) tarafından eş-halife olarak atanmış olduklarından, Memun, halifeliği gayrimeşru yoldan gasp etmesini, ilâhi bir yaptırımla açıklamak zorunda kaldı. Memun'un beyanına göre, Allah ona halifeliği vermişti ve Allah'ın emrine uymak gerekirdi.

Elbette, tüm bunlar yeni olaylar değildi; vahşi, ölümcül çekişmeler tüm Müslüman hanedanların sıradan bir özelliğiydi ve makamı gasp edenlerin çoğu yönetimlerini bir tür ilâhi onaya sahip olduklarını ifade ederek meşrulaştırıyordu. Abbasi İmparatorluğu'nun tamamı, halifeliği gasp edişlerini ve Ümeyye ailesini ayrım gözetmeksizin katletmelerini, Allah'ın aracıları olmaları ile açıklamışlardı. Ancak, Memun'u seleflerinden farklı kılan, Allah'ın, Müslüman topluluğu İslam'ın kendi anlayışına göre doğru olan yorumuna uygun hareket etmeye yönlendirmesi için, halifeliği kendisine verdiğine gerçekten inanmış olmasıydı.

"Ben doğruluk yolunda yürüyen bir liderim" diyordu orduya yazdığı bir mektupta; onlara Bağdat'taki yeni siyasi ve dini düzeni bildiriyor ve ilâhi rehberliğine mutlak itaat edilmesini talep ediyordu.

Bu ürkütücü bir ifade. Muaviye'nin halifeliği monarşiye dönüştürmesinden sonra, halifenin dini yetkileri konusu az çok çözümlenmişti: Halife topluluğun dünyevi işlerini yürütürken, ulema inananlara Allah'a giden doğru yolu gösterirdi. Elbette ümmet üzerinde dini etkisi olan halifeler vardı. Ancak hiçbiri kendisini bir çeşit "Müslüman Papa" konumunda görmemiş, topluluğun mutlak dini itaatini talep etmemişti. Ve, kendisini daima önce din âlimi, sonra siyasi lider olarak görmüş olan Memun'un yapmaya çalıştığı tam olarak buydu.

Henüz çocukken, Memun resmî din bilimi eğitimi almıştı ve İslam yasası ve teolojisi alanında, özellikle de (daha fazla bilgi vereceğimiz) akılcı gelenek konusunda öne çıkıyordu. Halife olduğunda, kendisi gibi düşünen ulemayı etrafında topladı, onlarla düzenli olarak Allah'ın sıfatları, özgür irade sorunu ve en önemlisi Kur'an'ın doğası konularında görüş alışverişinde bulunurdu; Memun'a göre Kur'an yaratılmıştı (mahlûk), Allah'ın özünden tamamen ayrıydı.

O zamana kadar, Memun'un Kur'an konusundaki görüşü ulema arasında azınlıktaydı; din âlimlerinin çoğu Kur'an'ın Allah gibi kadim olduğuna inanıyorlardı. Ancak, hükümdarlığının son yılında Halife artık tüm din öğretmenlerinin ve âlimlerinin tamamının Kur'an'ın yaratılmış olduğu doktrinine uymaları gerektiğini bildirdi. Aksi hâlde, ders vermeye devam etmelerine izin verilmeyecekti.

Yine, halifenin din konuları üzerinde etkisi olabileceği nosyonu yeni olmasa da, ilk defa halife kendisini din otoritesinin uygulayıcısı ve belirleyicisi ilan ediyordu. Richard Bulliet tarafından haklı olarak "[Halifeliğin] meş-

rüiyetinin yeniden düzenlenmesi" olarak adlandırılan bu girişiminde Memun başarılı olsaydı neler olabilirdi, söylemek imkânsız. Büyük olasılıkla, İslam bugün çok farklı bir din olurdu. Halifelik, Papalık gibi bir kurum olurdu; dini otorite devlet içerisinde merkezi konuma gelebilirdi ve sonuçta da Ortodoks Müslüman Kilisesi ortaya çıkabilirdi.

Ama Memun başarılı olamadı. Hatta birkaç yıl sonra, Mutasım'ın oğlu, Mütevekkil'in (ölümü 861) halifeliğinde,sorgulamalara son verildi, halifenin bir daha asla din konularına açıkça müdahale etmemesi anlayışı gelişti. Aslında Mütevekkil, teoloji sarkacını gelenekçilerden yana çevirmiş, onların ulemalarına büyük ödüller vermiş ve kendi hükümdarlığına kadar mahkemenin nimetlerinden yararlanmış olan akılcılara zulmetmiştir. Halife Kadir'in (ölümü 1031) hükümdarlığına gelindiğinde, gelenekçi ulemanın çok büyük bölümü, özellikle de etki sahibi olan Hanbeliler tek bir doktrin altında birleşmişlerdi.

Devlet tarafından zincirlerinden kurtarılan ulema artık ümmet içerisinde sorgulanmayan bir dini otorite elde etme yolunda ilerliyordu; bunu hem yasal ve dini düşüncelerini belirli ekoller oluşturmak için hem de *şeriat* adı verilen, İslam'ı bir din olmaktan yaşamın tüm alanlarına işleyen bir yapıya dönüştüren, bağlayıcı, kapsamlı bir davranış kuralları grubu oluşturmak için kullandılar ve belirleyici olma yetkisi sadece ulemaya aitti. Dokuzuncu yüzyıl hukuk âlimi, Maliki fıkıh mezhebinin kurucusu Malik bin Enes'in ifade ettiği gibi, "Bu din bir ilimdir, bu yüzden kimden öğrendiğinize çok dikkat edin."



Dinler, kutsal tarihlerini şekillendiren efsaneler ve ritüeller, otoriteye sahip *ortodoksluk* (efsanelerin doğru yorumu) ve *ortopraksiye* (ibadetlerin doğru yorumu) dönüştüğünde kurum hâline gelir, ancak genellikle bunlardan biri diğe-

rinden daha fazla vurgulanır. Hıristiyanlık "ortodoksi" dinlerin en iyi örneği olabilir; bir kişinin inançlı bir Hıristiyan olmasını sağlayan, temel olarak, amentüsü ile ifade ettiği *inançlarıdır.* Yelpazenin diğer ucunda ise Yahudilik yer alır; Yahudilik özü gereği "ortopraksik" bir dindir, kişiyi dini bütün bir Yahudi yapan temelde Yasalar aracılığı ile ifade ettiği *eylem*leridir. Buradan Yahudilik'te inançların ya da Hıristiyanlık'ta eylemlerin önemsiz olduğu anlamı çıkmaz. İki din içerisinde, Yahudiliğin ortopraksik davranışlara Hıristiyanlık'tan çok daha fazla önem verdiği anlamına gelir.

Yahudilik gibi, İslam da temelde ortopraksik bir dindir, öyle ki Wilfred Cantwell Smith *Sünni* kelimesinin "ortodoks" olarak değil "ortopraks" olarak çevrilmesini önermiştir. Ancak, ulema İslami uygulamaların İslam teolojisine etki ettiğini düşündüğünden, İslam'da ortodoksluk ve ortopraksi arasında sıkı bir bağ vardır ve teoloji ya da *kelâm* konularının, hukuk ya da *fıkıh* konularından ayrılması mümkün değildir.

Bu nedenle, ulema genellikle saf, spekülatif teoloji uygulamasını önemsiz lakırdı olarak görmüştür (*kelam* "söz" ya da "konuşma" anlamına gelir ve Müslüman din bilginlerinden, çoğunlukla küçümseyici bir ifadeyle *ehli kelâm,* "Söz İnsanları" olarak bahsedilir). İslami genişlemenin ilk günlerinden itibaren, özellikle ümmet geniş bir alana yayıldıkça ve din ve kültür bakımından çeşitlendikçe, ulemayı en çok endişelendiren Allah'ın sıfatları ile ilgili teolojik argümanlar değil (ileride âlimler arasında ateşli tartışmalara neden olacaksa da), ibadet yoluyla imanın ifade edilmesi için belirli yöntemlerin ortaya konması olmuştur. Nihai amaçları, kimin Müslüman olduğunu, kimin olmadığını belirleyecek sıkı kurallar oluşturmak olmuştur. Bu çabalarının sonunda *İslam'ın Beş Şartı* ortaya konmuştur.

Beş Şart, Müslümanlık inancında temel ritüel ibadetleri oluşturur. Ancak, John Renard'ın ifade ettiği gibi, Şartlar,

"karmaşık, küresel bir topluluğun ruhunu ve yaşantısını dini bir grup ibadete indirme" amacı taşımaz. Aslında, her şeyden çok, Beş Şart İslam için bir *benzetme*dir; sadece ümmetin üyesi olmak için yapılması gerekenleri değil, Müslüman olmanın anlamını da özetler.

Genel olarak algılananın aksine, Şartlar zorlayıcı yükümlülükler değildir- tam tersine. Bunlar son derece pragmatik ibadetlerdir, inanan kimse sadece yerine getirebileceği ibadetleri yapmaktan sorumludur. Ayrıca Şartlar sadece formaliteden ibaret eylemler de değildir. Müslümanlık'taki herhangi bir ibadette, en önemli sayılan etken inananın niyetidir ve ibadetin başlamasından önce bilinçli olarak ifade edilmesi gerekir. Nihayetinde, Şartlar'ın "bütünlük oluşturan eylemler" olması gerekir; Muhammed A. Ebu Rida'nın ifadesiyle sadece "sözlü ve bedensel değildir, her şeyin ötesinde, zihinsel ve ahlâkidir, bilinçli niyet, içsel ve dışsal temizlik, itidal, alçakgönüllülük ve kalbi açmak gibi belli koşullar doğrultusunda, inananın ruhunda gerçek bir dini adanmışlık ve ruhsallık yaratacak şekilde yapılır."

Birinci şart, *şehadet* ya da inancın beyanı (son olarak ele alınacaktır) haricinde, bunların tamamı, temelinde toplumsal etkinliklerdir. Aslında, Beş Şart'ın asıl amacı inanan kişiye Müslüman toplumuna ait olduğunu eylemleri ile ifade etmede yardımcı olmaktır. Ümmetin kurtuluşa ulaşmasını sağlayan karizmatik ve ilâhi topluluk biçimindeki eski Harici ideal, dünyadaki Müslümanlar'ın büyük bir bölümü için standart (ortodoks) doktrin hâline gelmiştir; merkezi bir dini otoritenin ve Kilise ya da standart bir dini hiyerarşinin olmadığı durumda, Müslümanlar için topluluk Müslümanlık inancının temelidir.

Basitçe ifade etmek gerekirse, topluluk İslam'ın kilisesidir: Montgomery Watt'ın sıklıkla başvurulan ifadesiyle "değerleri taşıyan"dır. İnanan kişinin milli, etnik, ırksal ve cinsel kimlikleri dünya genelindeki, coğrafi ya da dünye-

vi sınırlarla bağlı olmayan Müslüman topluma aidiyetine göre ikici plandadır ve her zaman ikinci planda kalacaktır ve ümmet inanan kişiye anlam ve amaç yükler. Dolayısıyla, Ramazan ayında oruç tutan ya da cuma namazına giden bir kişi, Muhammed'in hizmetlerinin ilk gününden, bugüne kadar, dünyanın her yerinde, tüm Müslümanlar'ın tam olarak aynı şekilde ve tam olarak aynı zamanda oruç tuttuğunu ve namaz kıldığını bilir.

İlk ve Muhammed tarafından ilk defa Mekke'de Müslümanlar'a has bir ibadet olarak başlatılan şart, *namaz (salat)** ya da ritüel ibadettir. İslam'da iki tür ibadet vardır: *Dua*, inanan ile Allah arasında bireysel, resmî olmayan iletişimdir; *namaz* ise, ritüel hâline getirilmiş, günde beş defa, gündoğumunda, öğlen, ikindi, gün batımında ve akşam yapılan zorunlu bir ibadettir. *Salat* kelimesi "eğilmek, kıvrılmak ya da esnemek" anlamına gelir ve bu ibadet ayakta durma, eğilme, ayağa kalkma, oturma, doğuya ve batıya dönme ve secde etmeyi içeren ve (*rekât* denilen) döngüler hâlinde tekrarlanan bir dizi yoga hareketinden oluşur ve beraberinde Kur'an'dan belli ayetler okunur.

Tüm Müslüman ritüellerinde olduğu gibi, *namaz* da ancak ibadetin amacının dile getirilmesinden sonra başlar ve namaz sırasında Müslüman kişi yönünü *kıble* adı verilen namaz yönüne, yani Mekke'ye çevirir. Namaz her ne kadar ruhu saflaştırmak ve temizlemek üzere bireysel olarak kılınabilse de, ümmeti tek bir vücut olarak birleştiren toplu bir hareket olması amaçlanmıştır. Bu nedenle, namazın bir arada bulunulan bir yerde kılınması her zaman tercih edilir. Hatta camide, cemaat ile birlikte kılınması gereken bir namaz vardır: Cuma günleri öğle saatlerinde kılınan cuma namazı. Ve her gün beş defa ibadet etmek ağır bir yükümlülük gibi görünse de, hasta, seyahat etmekte olan

---

* Bu ibadet için Türkçede kullanılan namaz kelimesi Sanskritçeden Farsçaya ve oradan da Türkçeye geçmiştir. Arapçada ise salat kelimesi kullanılır. İkametü's salat ise namaz kılmak anlamındadır. ç.n.

ya da makûl bir nedenle namaz kılamayacak olanlar için bu yükümlülük askıya alınır; kişi isterse, kaçırdığı namazları daha sonra telâfi edebilir.

İkinci Şart da Muhammed'in Mekke'deki hareketinin ilk yıllarında oluşmuştur. Sadaka ya da *zekât* vermektir. Daha önce de açıklandığı gibi, zekât topluluğa vergi şeklinde verilen sadakadır, daha sonra bakımları ve korunmaları için yoksullara dağıtılır. Gönüllü olarak yapılan bir yardım değildir, dini bir zorunluluktur. Kelime anlamıyla *zekât* "arınma" demektir ve tüm Müslümanlar'a ümmete karşı sosyal ve ekonomik sorumluluklarının bir hatırlatmasıdır. Elbette zekât sadece ekonomik olarak bu ödemeyi yapabilecek olan kişiler tarafından verilir, aksi hâlde kişi zekât alır.

Ümmet gelişip bir imparatorluk hâlini alınca, zekât zorunlu bir sadaka verme uygulamasından, devlet tarafından tüm Müslümanlar'a uygulanan bir çeşit vergiye dönüştü (daha önce de bahsedildiği gibi, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, Müslüman olmayanlar *cizye* adı verilen, ayrı bir "koruma vergisi" öderlerdi). Halifeliğin zirvede olduğu dönemlerde, zekâtın orduyu finanse etmek için kullanılması yaygın bir uygulamaydı- bu uygulama Müslüman toplumunda pek çok kişinin itirazına neden oluyordu. Halifelik döneminin sona ermesi ve modern ulus-devletlerin kurulması ile, Müslüman hükümetler zekât toplama ve dağıtma görevini giderek kendi üzerlerine aldılar. Hatta, zekât ödemesi, Pakistan, Libya, Yemen ve Suudi Arabistan gibi bazı Müslüman ülkelerde, diğer düzenli devlet vergilerinden özellikle ayrı tutulsa da, zorunlu hâle getirilmiştir; Suudi Arabistan'da hem bireyler, hem de işletmeler ödemekle yükümlüdür. Ancak, pek çok Müslüman zekâtını bireysel olarak yerel camiye ya da din kurumuna vermeye devam etmektedir; bu kurumlar daha sonra cemaat içerisinde en ihtiyaç sahibi kişilere zekâtı dağıtır.

Üçüncü Şart, bir ay süren oruç (Arapçada *savm*) ibade-

tidir, Ramazan ayında gerçekleşir ve Medine'ye hicretten sonra bir Müslümanlık ritüeli olarak belirlenmiştir. Oruç tutma kavramının Bedevi yaşantısına son derece yabancı olduğu düşünülürse- çöl ikliminde gönüllü olarak aç ve susuz kalmak tuhaf olurdu- Muhammed'in bu ritüeli Arabistan'daki Yahudiler'den aldığı şüphe götürmez. Kur'an, "*Sizden öncekilere yazıldığı gibi,* oruç size de yazıldı" (2:183; vurgu eklenmiştir) ifadesiyle bunu dile getirir. Ve el-Taberi Müslümanlar'da ilk orucun Kefaret Günü'ne denk geldiğini ifade eder; Muhammed takipçilerine Mısır'dan çıkışları anısında Yahudiler ile birlikte oruç tutmalarını özellikle söylemiştir. Ancak daha sonra oruç, Müslümanlar'a göre Kur'an'ın Muhammed'e inmeye başladığı ay olan Ramazan ayına alınmıştır.

Ramazan ayı boyunca kimse gün doğumu ile gün batımı arasında kalan zamanda yemez, içmez ya da cinsel ilişkiye girmez. Yine, oruç ritüelinin başlıca amacı topluluğu bir kılmaktır. Aralarında, yıl boyunca yiyecek bulamayan, güçlük ve yoksulluk çeken insanları hatırlatır. Bu nedenle, oruç tutma zorunluluğu olmayan Müslümanlar-yaşlı ve hastalar, hamile ve emziren kadınlar, yolculuk yapanlar ve ağır bedensel işlerde çalışanlar- için Kur'an bunun yerine açları doyurma şartı getirir (2:184). Bütün bir ay boyunca oruç tutmak acımasız bir deneyim gibi görünse de, Ramazan aslında hem ruhsal açıdan kendini arayış, hem de kutlama zamanıdır. Arkadaşlar, aileler, komşular bu ay boyunca uzun geceleri birlikte oruç açarak geçirirler, Ramazan'ın son gecesi *Ayd ül-Fitr,* yani Ramazan Bayramı tüm İslam dünyasında en çok kutlanan bayramdır.

Dördüncü ve belki de en bilinen şart Mekke'ye yapılan yıllık hac ziyaretidir. Tüm Müslümanlar, mümkünse, hayatları boyunca en az bir defa Kabe'de kutsal ibadetleri yerine getirmek üzere Mekke'ye gitmelidir. Teknik olarak, Kabe'de yapılan ibadetler yılın herhangi bir zamanında *umre* şeklinde yapılabilir. Ancak, Hac ibadeti ay yılının

son ayında gerçekleşir; bu ayda kutsal şehir kalabalık hacı gruplarını ağırlarken, ünlü on ikinci yüzyıl İspanyol âlimi ve şairi İbni Cübeyr'in ifadesiyle "çocuğu için mucizevi biçimde yer açan ana rahmi" gibi genişler.

Tıpkı pagan benzerleri gibi, Müslüman hacılar Kabe'nin dönüştürücü etkisini yaşamak için Mekke'ye gider. Ancak, pagan mabedinden farklı olarak, Müslümanlar'ın Kabe'si tanrıların bulunduğu bir yer değildir. Daha çok, bir ve tek olan Allah'ın yaşayan varlığını temsil eden bir semboldür. Kabe'nin mimarî bir önemi olmadığını anlamak önemlidir. Küp şeklinde-bir binanın en basit formu-siyah örtülü (yani renksiz) ve etrafında Allah kelimesi yazan bir binadır. Geleneksel anlamda bir tapınak değildir. Kutsal özelliği kalmamıştır; birkaç defa yıkılmış ve yeniden yapılmıştır. "Allah'ın Evi" olarak anılmasına rağmen, Kabe'de birkaç Kur'an ve bazı tarihi eserler dışında bir şey bulunmaz. Ancak, olanca sadeliği ile Kabe ve ilişkili törenler Allah'ın Bir ve Tek oluşu üzerine toplu bir meditasyon görevi görür (bu kavram aşağıda ayrıntıları ile ele alınacaktır).

Hac, hacıların Kabe'yi çevreleyen ve kutsal olanı kutsal olmayandan ayıran Hürmetli Mescit'in* kutsal eşiğinden geçmesiyle başlar. Mabede gelmek için hacıların günlük kıyafetlerini çıkarması ve kutsal sayılan ve saflığı ifade eden kıyafetler (*ihram*)-erkekler için dikişsiz iki parça kumaş; kadınlar için buna benzeyen sade bir kıyafet giymesi gerekir. Erkekler saçlarını tıraş eder ve sakallarını düzeltir ve tırnaklarını keser; kadınlar saçlarından birkaç parça keser.

Bu şekilde ihrama girildikten sonra, ibadeti gerçekleştirme niyeti seslendirilir ve hacı olacak kişi *tavaf*a başlar: Mabedin etrafında yedi defa dönülmesi hac ibadetinin en önemli ritüelidir. Dünyanın her köşesinde-Sahraaltı Afrika'nın en ücra köşelerinden Chicago'nun en hareketli banliyölerine kadar-Müslümanlar namaz kılarken Kabe'ye

* Mescid-i Haram. ç.n.

doğru dönerken, Mekke'de bir araya geldiklerinde, Kabe dünyanın ekseni olur ve artık *her* yön kıbledir. Denebilir ki, ibadet eden kişiyi mabedin etrafında dönmeye zorlayan, bu kutsal mabedin huzurunda dua etmenin yarattığı merkezkaç kuvvetidir.

Tavaf bittikten sonra, hacı adayı, söylencelere göre Muhammed'in ölmeden önce oluşturduğu bir dizi ritüele katılır. Bunlar arasında, Hacer'in su arayışı anısına ikiz Sefa ve Merve tepeleri arasında ileri geri koşmak;* (Adem ve Havva'nın cennetten kovulduktan sonra sığındıkları ve Muhammed'in veda hutbesini okuduğu) Arafat Dağı'na çıkmak; Mina'da şeytanı temsil eden üç sütunu taşlamak; ve son olarak haccın sona ermesi için koyun, inek ya da kuzu kurban etmek (eti daha sonra yoksullara dağıtılır). İbadetler tamamlandıktan sonra, kişi ihramdan çıkar ve günahkâr dünyaya *Hacı* olarak döner; giydiği kıyafetler daha sonra kefen olarak kullanılır.

Hac İslam'daki en büyük toplumsal olaydır. Müslüman ritüelleri arasında kadınlar ile erkeklerin aralarında bir bölme olmadan katıldıkları büyük tek ritüeldir. İhramda iken, tüm hacılar aynı kıyafetleri giymişken, artık mevki ya da sınıf ya da statü yoktur; cinsiyet yoktur ve etnik ya da ırksal kimlik yoktur: Müslüman olmak dışında bir kimlik yoktur. Malcolm X, kendi hac ziyareti sırasında "Daha önce tüm renklerin böyle samimi ve gerçek kardeşlik içinde olduklarını görmemiştim" yazdığında kastettiği bu toplumsal ruhtur.

Bu dört ritüel-namaz, zekât vermek, Ramazan'da oruç tutmak ve Hac ziyareti-Müslümanlık inancına anlam ve Müslüman toplumuna bütünlük kazandırır. Ancak, bu dört şartın birincil işlevinin beşinci ve en önemli şartı (ve bir eylem yerine inanç gerektiren tek şartı) ifade etmek olduğu söylenebilir: İslam dinini kabul eden herkesin dine girişini sağlayan *kelime-i şehadet*, ya da inancın beyanı.

---

* Sa'y yapmak. ç.n.

"Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın Resûlü'dür".

Aldatıcı biçimde basit olan bu ifade hem İslam inancının tüm konularının temelini oluşturur, hem de bazı açılardan İslami teolojinin bütünü ve toplamıdır. Çünkü şehadet, *tevhit* olarak bilinen son derece karmaşık bir teolojik doktrinin tanınmasını ifade eder.

Tevhit doktrini İslami teolojinin gelişiminde öylesine temel bir rol oynar ki "Kelâm İlmi" (*'ilm el-kelâm*) "Tevhit İlmi" (*ilmi tevhit*) ile aynı anlama gelir. Ancak, kelime anlamı ile "bir hâline getirme" olan tevhit tek tanrılılıktan daha fazlasını ifade eder. Doğru, sadece bir Allah vardır, ancak bu sadece bir başlangıçtır. Tevhit Allah'ın Bir olduğu anlamına gelir. Allah bütünlüktür: Kesinlikle parçalanamaz, tamamen benzersiz ve kelimenin tam anlamıyla tarif edilemez. Allah, hem özü, hem de sıfatları itibariyle hiçbir şeye benzemez.

Mutasavvıf ve âlim olan Ebu Hamid El Gazali (1058-1111) *Din Bilimlerinin Dirilmesi (İhya-i Ulum ud-Din)* eserinde "Hiçbir şey O'na benzemez," yazar "ve O hiçbir şeye benzemez." Allah, Kur'an'da inananlara tekrar tekrar hatırlatıldığı gibi, "yücedir"; Allah "üstündür." Müslümanlar *Allahu ekber!* (kelime anlamıyla, "Allah daha büyüktür!"), dediklerinde Allah şundan ya da bundan büyüktür demezler, sadece Allah *daha büyüktür* derler.

Elbette, insanların Allah'tan bahsederken insanlara ait bir dil kullanmaktan, insanlara ait semboller ve benzetmeler kullanmaktan başka şansı yoktur. Dolayısıyla, Allah'ın sıfatlarına atıfta bulunurken "İyilik" ya da "Varlığı" klasik felsefi anlamda somutlaştırabiliriz, ancak bunu yaparken bir madde ya da tesadüf olmayan Allah için kullanıldığında bunların anlamsız olduğunu bilmemiz gerekir. Hatta, tevhit Allah'ın tüm tanımlamaların ötesinde, insan dilinin ötesinde olduğunu ileri sürer. Mısırlı din bilimci el-Tahavi (ölümü 933) "O hayal edilemez" der "ve anlayışımız O'nu

kavramak için yeterli değildir." Diğer bir deyişle, Allah, Rudolf Otto'nun ünlü ifadesiyle, Tamamen Farklı: *Mysterium Tremendum*'dur.*

Tevhit Allah'ın Bir olduğunda ısrar ettiği için, *Sufi* adı verilen bir grup Müslüman mutasavvıf Allah'tan başka hiçbir şey olamayacağını iddia edeceklerdir. Sufi usta İbni Arabi'ye göre Allah gerçekten var olan *tek* varlıktır: *Tek* gerçekliktir. Gazali'ye göre Allah *el-evvel*'dir "öncesinde hiçbir şey olmayan, İlk olan"dır ve *el-ahir*'dir, "sonrasında hiçbir şey olmayan, Son olan"dır. Gazali'nin Allah'ın varlığı konusunda ontolojik (varlık bilimsel) ya da teolojik (ereksel) bir argüman ileri sürmediğini anlamalıyız; Allah ne Thomas Aquinas'nın "İlk Nedeni" ne de Aristo'nun "İlk Hareket Ettirici"sidir. Allah tek *neden*dir; Allah hareketin kendisidir.

Tevhit İslam'ın temeliyse, o hâlde zıttı olan *şirk* de İslam'ın en büyük günahıdır, bazı Müslümanlar'a göre, bu günah affedilmez (bkz Kur'an 2:116). En basit tanımıyla, *şirk* herhangi bir şeyi Allah ile ilişkilendirmektir. Ancak, tıpkı tevhit gibi, şirk de basit bir kavram değildir. Çok tanrılılık elbette şirktir, ama Allah'ın Bir Oluşunu herhangi bir biçimde saklamak da şirktir. Müslümanlara göre Teslis şirktir çünkü Allah Birlik'ten başka bir şey değildir. İlâhi olana insani sıfatlar atfetmek yoluyla Allah'ı insana benzetmek ve dolayısıyla Allah'ın hükmünü sınırlandırmak ya da kısıtlamak şirk olabilir. Ancak şirk ayrıca Allah yoluna engel koymak şeklinde de tanımlanabilir; bu açgözlülük ya da içki ya da gurur ya da sahte dindarlık ya da inananı Allah'tan uzaklaştıracak diğer herhangi bir büyük günah olabilir.

Sonuç olarak, tevhit Ali Şeriati'nin ifadesiyle, yaratımı "evrensel birlik" olarak, "bu dünya ve ötesi, doğal ve do-

---

* "Rudolf Otto'nun kutsalın biricik özelliği olarak ön plana çıkardığı bu kavrama göre kutsal, insanın bütünüyle kendinden farklı ve üstün bir güç karşısında duyduğu, korku ve saygı karışımı ürpertici bir hissin yöneldiği objede saklı bir kudrettir." Tanım için bakınız: www.filozof.net. ç.n.

ğaüstü, madde ve mana, ruh ve beden" ayrımlari olmaksızın anlamayı gerektirir. Diğer bir deyişle, Allah ile yaratım arasındaki ilişki "ışık ile onu yayan lamba" arasındaki ilişkiye benzer. Allah Bir'dir; Yaratım Bir'dir. Allah Bir'dir. Allah *Bir*'dir.

İslam'da doktrinler üzerine tüm tartışmaların başlangıç noktası olarak, Allah'ın Bir ve Tek olması elbette bazı teolojik sorunlar doğurur. Örneğin, eğer Allah mutlak kadir olan, her şeye gücü yetense, o hâlde Allah şerden de sorumlu mudur? İnsanlık doğru ile yanlış arasında tercihte bulunmak için özgür iradeye sahip midir yoksa hepimizin kurtuluşu ya da lanetleneceği önceden belirlenmiş midir? Peki, Allah'ın sıfatlarını nasıl yorumlamak gerekir-Allah'ın Bilgisi, Allah'ın Gücü ve özellikle de Kur'an'da kayıt altına alınan Allah'ın Kelâmı? Allah'ın kelâmı Allah gibi *ezeli* midir yoksa doğa ve kozmos gibi yaratılmış mıdır? Bu soruya verilecek her iki cevap da İlahi Birlik'ten taviz vermek anlamına gelmez mi?

İslam'ın ilk yıllarında din ile siyaset arasındaki ilişki düşünülürse, teoloji ile ilgili bu soruların aynı zamanda önemli siyasi anlamlarının da olması şaşırtıcı değildir. Örneğin Emevi Halifeleri, Allah'ın kudreti argümanını, ümmet üzerinde mutlak otorite uygulamak için kullanmaya çalışıyorlardı. Sonuçta, Ümeyye ailesi Allah'ın seçilmiş vekilleri ise, o hâlde yaptıkları tüm işler Allah tarafından kararlaştırılmış olmalıydı. Ünlü din bilimci Hasan el-Basri (642-728) bu görüşü benimsemiş, kötü bir halifeye bile itaat edilmesi gerektiğini, çünkü onun Allah tarafından tahta getirildiğini söylemiştir.

Üstelik el-Basri kaderci de değildir: Halifelik konusundaki duruşu siyasi kabulleniş ve Haricilik karşıtı anlayışını yansıtır, teolojik görüşlerini değil. Çoğu zaman ilişkilendirildiği Kadirilik Tarikatı'nda olduğu gibi, el-Basri Allah'ın olacakları önceden bilmesinin kadercilik anlamına gelmeyebileceğine inanır: Allah bir kişinin belli bir şeyi yapaca-

ğını biliyor olabilir, ama bu Allah'ın kişiyi o şeyi yapmaya *zorladığı* anlamına gelmez. Kadiri Tarikatı'ndan bazı âlimler bir adım daha ileri gitmiş ve Allah'ın yapacaklarımızı, yaptığımız ana kadar bilemeyeceğini iddia eder, bu nosyon, Allah'ın belirleyici olan gücüne inanmayı gerektiren tevhit doktrinine inanan daha gelenekçi âlimleri kızdırmıştır. Eğer Yaratan ve Yaratılan bir ise, insanlığın Allah'ın takdirine karşı gelmesi nasıl mümkün olabilir, derler.

Ancak "kaderciler" de aralarında, insanların tüm davranışlarının (kurtuluş da dahil olmak üzere) Allah tarafından önceden belirlendiğine inanan radikal kanadı Cehmiyye ve daha önce bahsettiğimiz fıkıh âlimi Ahmed İbni Hanbel'in (780-855) takipçileri gibi, Allah'ın insanların işleri üzerinde mutlak kontrolü olduğuna ancak insanların Allah tarafından önceden belirlenen durumlara olumlu ya da olumsuz tepki gösterme sorumluluğunun korunduğuna inananlar olarak ayrılmışlardı.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıla gelindiğinde, kadercilik ve özgür irade tartışması iki önemli düşünce akımı arasında ayrılmıştı: Mutezile mezhebinin temsil ettiği "akılcı duruş" ve Eşarilik mezhebinin egemen olduğu "gelenekçi duruş". Mutezile'nin akılcı uleması Allah'ın temel olarak tanımlanamaz olmakla birlikte, yine de insan aklı çerçevesinde var olduğunu ileri sürer. Dini gerçekliğe ancak ilâhi vahiy yoluyla ulaşılabileceği nosyonunu sorgulayan Mutezile, tüm teolojik argümanların akılcı düşünme ilkelerine uygun olması gerektiği nosyonunu ileri sürer. Hatta Kur'an'ın ve Peygamber'in geleneği ya da sünnetinin yorumlanması bile, akılcılara göre insan mantığına tabidir. Zamanının en etkili Mutezile âlimlerinden olan Abdülcebbar (ölümü 1024), Allah'ın kelâmının "doğruluğunun" sadece Allah'ın Vahyi'ne dayandırılamayacağını, çünkü bunun döngüsel muhakeme olacağını ileri sürer.

İspanyol felsefeci ve fizikçi İbni Rüşd (1126-98), batıda bilinen adıyla Averroës, Abdülcebbar'ın gerçek kavramı-

nı daha da ileriye taşımış, din ile felsefenin birbiri ile zıt olduğu bir "iki doğrulu" bilgi teorisi ileri sürmüştür. İbni Rüşd'e göre, dogmanın oluşumu ve katı yorumunun kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan doktrin, çelişkilerine ve mantıksal tutarsızlıklara rağmen, dinin doğruyu geniş kitlelere aktarmak için, kolayca anlaşılabilecek işaret ve sembolleri kullanarak basitleştirdiğini söylüyordu. Felsefe ise doğrunun *kendisi*dir; amacı ise sadece gerçekliği insan mantığı aracılığıyla ifade etmektir.

Binyamin Abrahamov'un "mantığın vahiy üzerindeki ezici gücü" olarak adlandırdığı bu kararlılık nedeniyle modern akademisyenler Mutezile'yi İslam'ın ilk spekülatif din bilginleri olarak adlandırdı. Ve Eşarilik mezhebinden gelenekçi ulema da, insan mantığının önceliğinin bu şekilde vurgulanmasına olanca gayretiyle itiraz ediyordu.

Eşariler, insan mantığının önemini kabul etmekle birlikte, kesinlikle Kur'an ve Peygamber'in sünnetinden sonra gelmesi gerektiğini iddia eder. Din bilgisi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi sadece mantık yürüterek elde edilebilecek olsa, peygamberler ve vahye ihtiyaç olmazdı; bunun sonucu, insanların Allah'ın iradesini değil, kendi iradelerini izledikleri teolojik çeşitliliğin yaratacağı bir karışıklık olurdu. Eşariler mantığın durağan olmadığını ve değiştiğini düşünüyorlardı, peygamberlerden ve kutsal metinlerden gelen söylenceler ise, özellikle gelenekçi ulema tarafından tanımlandığı şekliyle, durağan ve sabitti.

Özgür irade konusunda, gelenekçi âlimler, insanların iyi ya da kötü davranma konusunda tamamen özgür oldukları, dolayısıyla kurtuluş sorumluluğunun tamamen inananın elinde olduğu görüşünü benimsemiş ve geliştirmiştir. Sonuçta, Allah'ın insanlar arasında inananların ve inanmayanların olmasını isteyecek ve sonra da bunlardan birini ödüllendirip, diğerini cezalandıracak kadar adaletsiz davranması mantıksız olurdu. Gelenekçi pek çok âlim,

bu argümanı Allah'ı mantıklı, dolayısıyla da insan gibi davranmak zorunda bıraktığı gerekçesiyle reddetmiştir. Eşari'ye göre bu şirkti. İslam'ın tartışmasız en etkili düşünce ekolü olan Hanbeli mezhebine göre, her şeyi yaratan Allah, "iyi ve kötü, küçük ve büyük, dışsal ve içsel, tatlı ve acı, sevilen ve sevilmeyen, güzel ve çirkin, ilk ve son" olanın öncülü olmalıdır.

Akılcı ve gelenekçi âlimler Allah'ın sıfatları konusundaki yorumlarıyla da birbirlerinden ayrılmışlardır. Her ikisi de Allah'ın ebedi ve benzersiz olduğuna inanmışlar ve her ikisi de Allah'ın Kur'an'da yer alan, insana benzer sıfatlarını isteksizce kabul etmiştir. Ancak, akılcıların çoğu bu tanımlamaları şiirsel amaçlar için kullanılan simgesel araçlar olarak yorumlarken, gelenekçilerin çoğu vahyin tüm sembolik yorumlamalarını reddetmiş, Kur'an'da Allah'ın elleri ve yüzüne yapılan atıfların, insan elleri ya da yüzlerine benzetilmesi amaçlanmasa da, kelime anlamı ile anlaşılması gerektiğini iddia etmişlerdir.

Eşari mezhebinin kurucusu Ebu'l Hasab Eşari (873-935) Allah'ın bir yüzü olduğunu iddia ediyordu, çünkü Kur'an böyle söylüyordu ("Rabbinin yüzü baki kalacaktır"; 55:27), ve nasıl ve neden diye sormak bize düşmez diyordu. Hatta, dini doktrine getirdikleri katı yorumun sonucunda ortaya çıkan mantıksal tutarsızlıklara ve çelişkilere Eşari çoğu zaman, kabaca "nedenini sorma" şeklinde çevrilebilecek olan *bila keyf* cevabını vermiştir.

Bu formül, Allah'ın sıfatlarının - Allah'ın bilgisinin, konuşmasının vs.- ilâhi olanın kendisini değil, sadece insan zihninin ilâhi olanı anlayışını yansıtan "işaretler" olduğunu düşünen akılcıları ve özellikle İbni Sina (Batıda bilinen adıyla Avicenna; 980-1037) gibi âlimleri dehşete düşürüyordu. Akılcılar Allah'ın sıfatlarının Allah gibi ebedi olarak var olamayacağını, yaratılışın bir parçası olması gerektiğini iddia ediyorlardı. Allah'a ebedi sıfatlar atfetmek Mutezile mezhebinin kurucusu Vasıl bin Ata'ya (ölümü

748) göre, birden fazla ebedi varlığın olduğunu iddia etmek ile eşdeğerdi.

Gelenekçi ulema Vasıl'ın iddiasını reddetmiş, Allah'ın sıfatları ayrı varlıklar olsa da, Allah'ın özünü içerdiğini ve dolayısıyla ebedi olduğunu söylemiştir. (Modern Müslüman aleminin en büyük mezhebi olan) Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife, "O'nun sıfatları ezelidir" der. "Onların yaratılmış ya da bir şeyden kaynaklanmış olduğunu söyleyen ... kâfirdir."

Elbette, Allah'ın sıfatları ile Allah'ın özü arasındaki ilişkiden bahsederken, hem akılcılar, hem de gelenekçiler belli bir sıfatını düşünerek konuşuyorlardı: Allah'ın kelâmı, yani Kur'an.



Halife Ömer'in İslamiyet'i kabulü hakkında harika bir hikâye anlatılır. Ömer'in pagan atalarıyla ve kabile mirasıyla duyduğu gurur başlangıçta Muhammed ve takipçilerine karşı şiddetle tepki göstermesine neden olmuştu. Hatta, bir defasında Ömer, bu yıkıcı harekete son vermek için Muhammed'i öldürmeyi planlamıştı. Ancak, Peygamber'i bulmak için dışarıya çıktığında, bir arkadaşı ona kendi kız kardeşinin de bu yeni dini kabul ettiğini ve hatta o anda, evinde inananlardan birini misafir ettiğini söylemişti. Öfkeye kapılan Ömer kılıcını çekti ve hızla kardeşinin evine gitti; ailesine ve kabilesine ihanet ettiği için onu öldürmeye kararlıydı. Ama daha içeriye girmeden, Kur'an'ın mukaddes sözlerinin okunduğunu işitti. Okumanın gücü ve güzelliği karşısında olduğu yerde kaldı. Elindeki kılıcı düşürdü.

Gözleri yaşlarla dolmuştu, "Bu sözler ne kadar güzel, ne kadar değerli!" dedi. Ve Hıristiyanlar'a eziyet etmeyi bırakmasını söyleyen İsa'nın görüntüsü karşısında, gözleri kör olan Tarsuslu Saul gibi, Ömer de ilâhi bir müdahale

ile dönüşüme uğramıştı: Allah'ı gördüğü için değil, Allah'ı *duyduğu* için.

İnsanlığın "mucizevi olanı" yaşama aracının zaman ve mekâna göre çok büyük farklılıklar gösterdiği söylenir. Örneğin, Musa'nın zamanında, mucizeler öncelikle sihir yoluyla yaşanıyordu. Musa, bir asayı yılana çevirerek ya da daha çarpıcı olanı, Kızıldeniz'i ikiye ayırarak peygamber olduğunu kanıtlamak zorunda kalmıştı. İsa'nın dönemine gelindiğinde, mucize deneyimi büyük ölçüde, şeytan çıkarmayı da içeren şifa alanına kaymıştı. Havarileri İsa'nın vaat edilen mesih olduğuna inanmış olabilir, ancak Yahudiye'nin geri kalanında sadece gezgin şifacılardan biri olarak görüldüğüne fazla şüphe yok; gittiği hemen hemen her yerde İsa'dan peygamber kimliğini sergilemek için, sihir numaraları yapması değil ama hasta ve kötürümleri iyileştirmesi isteniyordu.

Muhammed'in döneminde mucizenin yaşandığı öncelikli alan sihir ya da şifa değil, dildi. Muhammed'in toplumu gibi ağırlıklı olarak sözlü edebiyatın söz konusu olduğu toplumlar, sözleri genellikle gizemli bir gücün söylettiğini düşünürlerdi. Odesa'nın yolculuklarını anlatan antik Yunan ozanı ve *Ramayana*'nın kutsal dizelerini okuyan Hintli şair sadece hikâye anlatıcıları değildi; onlar Tanrı'nın sözcüleriydi. Her yılın başında Amerikalı Kızılderili şaman kabilesinin yaratılış efsanesini anlattığında, sözleri sadece geçmişi hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda geleceği de şekillendirir. Yazılı kayıt geleneği olmayan toplumlar genellikle, dünyanın efsaneleri ve ritüelleri aracılığıyla sürekli yeniden yaratıldığına inanırlar. Bu toplumlarda, şairler ve ozanlar genellikle kâhin ya da şaman olur ve genel konuşma dilinin sanatsal şekli olan şiirin de temel gerçekleri ifade etmek için gerekli ilâhi güce sahip olduğu düşünülür.

Bu durum özellikle İslam öncesi Arabistan'da geçerliydi; şairlerin toplum içerisindeki konumları alışılmadık

biçimde iyiydi. Michael Sells'in *Desert Tracings* çalışmasında belgelediği gibi, her hac mevsiminin başında, antik Mekke'nin en iyi şairleri dizelerini pahalı Mısır kumaşları üzerine altın sırmayla işletir ve Kabe'ye asarlardı; şiirlerinin dini bir niteliği olduğundan değil (çoğu zaman şairin devesinin güzelliği ve ihtişamı hakkında olurdu!) ama, doğal olarak ilâhi olanla ilişkilendirilen içsel bir güce sahip olduğundan. Kâhinler'in kehanetlerini şiir aracılığıyla aktarmalarına neden olan da sözcüklerin özünde bulunan ilâhi nitelikti: Tanrıların başka türlü konuşmalarını düşünmek imkânsızdı.

Arapça konuşmayan kişilerin Kur'an'm dilinin ne kadar zarif olduğunu anlaması elbette zor olacaktır. Ancak, Kur'an'ın Arapça dilinin şiirsel açıdan zirvesi olarak görüldüğünü belirtmek yeterli olacaktır. Hatta, Hicaz'da konuşulan dil ve lehçenin sistemleştirilmesi ile Kur'an Arapça dilini yaratmıştır. Metin olarak Kur'an, İslam dininin temeli olmaktan ötedir; Arapça gramerin kaynağıdır. Yunanca için Homer, İngilizce için Chaucer ne ise, Arapça için de Kur'an odur: Gelişmekte olan bir dilin, zaman içinde sonsuza kadar donup kalan bir resmi.

Kenneth Cragg'in ifadesiyle, "Araplar için en önemli olay" olan Kur'an, Müslümanlar'm çoğu tarafından Muhammed'in tek mucizesi olarak görülür. Kendisinden önce gelen peygamberler gibi, Muhammed'den de sık sık ilâhi görevini mucizevi işler yaparak ispatlaması isteniyordu. Ancak, ne zaman bu şekilde sorgulansa, kendisinin bir haberciden başka bir şey olmadığında ve sunabileceği tek mucizenin de getirdiği mesaj olduğunda ısrar ediyordu. Ve diğer peygamberlerin belli bir dönemle sınırlı kalan mucizelerinden farklı olarak, Muhammed'in Kur'an mucizesi, on ikinci yüzyıl mutasavvıfı Necmeddin Razi Daye'nin (1177-1256) ifadesiyle, "dünyanın sonuna kadar var olacaktır."

Daye, hem söz, hem de şekil bakımından Kur'an'm dünyada daha önce görülmüş olan diğer hiçbir dini ve

dünyevi metin ile karşılaştırılamayacağı yönündeki temel İslam inancına değinmektedir. Muhammed de çoğu zaman, döneminin pagan şairlerini Kur'an'ın ihtişamına eşdeğer sözler söyleye davet etmiş "Eğer... indirdiğimizden şüphe içindeyseniz, o zaman siz de bunun benzeri [bir sûre] getirin. Ama yapamazsanız-ki kesin olarak yapamayacaksınız- bu durumda yakıtı insanlar ile taşlar olan ateşten sakının." (2:23-24; ayrıca 16:101) demiştir.

Ümmül Kitap ("Ana Kitap") kavramı Kur'an'ın ruhani olarak diğer kutsal kitaplar ile bağlantılı olduğu anlamına gelirken, her ikisi de farklı pek çok yazar tarafından yüzlerce yıllık bir süreç içerisinde yazılmış olan ve tarihte ilâhi olan ile karşılaşma deneyimini aktaran Tevrat ve İncil'den farklı olarak, Kur'an'ın doğrudan gelen vahiy (*tenzil*) olduğu, kendisi sadece pasif bir iletken konumunda olan Muhammed'e verilen, Allah'ın gerçek sözleri olduğu düşünülür. Edebi açıdan ifade etmek gerekirse, Kur'an Allah'ın dramatik bir monologudur. Allah'ın insanoğlu ile paylaşımlarının bir aktarımı değildir; Allah'ın insanlarla paylaşımıdır. Allah'ın takdirini ortaya koymaz; Allah'ın kendisini ortaya koyar. Ve eğer *tevhit* doktrini ilâhi birliğin herhangi bir biçimde bölünmesini yasaklıyorsa, o hâlde Kur'an sadece Allah'ın kelâmı değildir, o, Allah'tır.

Gelenekçi ulemanın savunduğu da tam olarak budur. Eğer Tanrı ebedi ise, ilâhi sıfatları da öyledir ve Allah'ın kendisinden ayrı tutulamaz. Bu da, Allah'ın Kelâmı olan Kur'an'ı ebedi ve yaratılmamış yapar. Akılcı ulema ise bunu, çözülmesi mümkün olmayan bazı teolojik sorunlara yol açacak mantıksız bir düşünce olarak görür (Allah Arapça mı konuşur? Kur'an'ın her kopyası Allah'ın bir kopyası mıdır?) Akılcılar bunun yerine Allah'ın Kelâmı'nın Allah'ı yansıttığını ancak Allah'ın kendisi olmadığını ileri sürer.

Ebu Hanife gibi ulemadan bazı kişiler, akılcılar ile gelenekçiler arasındaki tartışmada bir köprü kurmaya çalışmış, "Kur'an okuyuşumuz yaratılmıştır, onu yazışımız

yaratılmıştır, onu aktarımımız yaratılmıştır, ancak Kur'an [kendisi] yaratılmamıştır." demişlerdir. İbni Küllab (ölümü 855) bu görüşe katılır; gelenekçilerin, somut harf ve kelimelerden oluşmadığı sürece, Allah'ın sözlerinin "Allah ile bir, aynı" olduğunu düşünmekte haklı olduklarını söyler. İbni Küllab'ın bu görüşünü daha da derinleştiren İbni Hazm (994-1064), (Ümmül Kitap kavramının ileri sürdüğü üzere) "önceden açıklanmış", "kitabın sayfalarında yer alanların...[fiziki] Kur'an'ın bir taklidi" olduğu bir Kur'an'ın varlığından bahseder. Ancak, burada da, gelenekçi doktrini sağlamlaştıran, etkili bir kişilik olan Ahmed İbni Hanbel olmuştur; o, Müslüman bir kimsenin Kur'an'ın fiziksel varlığı içerisinde okuduklarının - her kelimesinin ve her harfinin - Allah'ın kendi sözleri olduğunu, ebedi ve yaratılmamış olduğunu iddia eder.

Akılcı ve gelenekçi ulema arasındaki tartışmalar birkaç yüzyıl sürmüş, zaman içerisinde iki ekolün etkisi farklı düzeylerde olmuştur; on üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, kısmen Memun'un facia olarak nitelendirilebilecek sorgulamalarına da tepki olarak, gelenekçi görüş Sünni İslam'da egemen olmuştur. Akılcıların çoğu kâfir olarak damgalanmış ve teorileri de zaman içerisinde (bir sonraki bölümde ele alınacak olan) Şii mezhepleri dışındaki önemli tüm mezheplerde etkisini yitirmiştir. Kur'an'ın niteliği konusundaki tartışmalar günümüzde de devam etse de, gelenekçi yorumun etkisi İslam'da sıra dışı bir dizi teolojik ve yasal gelişmeye yol açmıştır.

Örneğin, Allah'ın sözlerinin ebedi ve yaratılmamış olduğu inancı Müslümanlar arasında Kur'an'ın orijinal dilinden çevirisinin yapılamayacağı yönünde yaygın bir kanıya yol açmıştır. Başka herhangi bir dile yapılacak çeviri Allah'ın doğrudan kelâmını ortadan kaldıracak, Kur'an'ın kendisinin değil, bir yorumunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. İslam, Arap Yarımadası'ndan dünyanın diğer yerlerine yayıldıkça, İslam'ı kabul eden herkesin, ister

Arap, ister İranlı, Avrupalı, Afrikalı ya da Hintli olsun - İslam'ın kutsal kitabını okumak için Arapça öğrenmesi gerekecektir. Günümüzde bile, her kültürden ve etnik kökenden insanın, anlasa da anlamasa da, Kur'an'ı Arapça okuması gerekir. Kur'an'ın mesajı Müslüman olarak uygun bir hayat yaşamak için hayati önem taşır ancak içerdiği sözcükler - bir ve tek olan Allah'ın kendi sözleri- *bereket* olarak bilinen bir ilâhi güce sahiptir.

Bereketi yaşamanın pek çok yolu olsa da, en canlı hâliyle İslam'ın rakipsiz hat geleneğinde karşımıza çıkar. Kısmen İslam'da sözcüklerin üstün olmasından, kısmen de puta karşı olunmasından ve bu nedenle insan ve hayvan figürlerinin kullanılmamasmdan dolayı, hat sanatı Müslüman dünyasında en önemli sanatsal ifade şekli hâline gelmiştir. Ancak İslami hat bir sanat formu olmanın ötesindedir; ebedi olan Kur'an'ın görsel sunumu, Allah'ın dünyadaki yaşayan varlığının simgesidir.

Kur'an'dan sözcükler camilerde, türbelerde ve seccadelerde yer alır ve onlara kutsiyet kazandırır. Günlük olarak kullanılan fincan, kase ve lamba gibi eşyaların üzerine yazılır, böylece Allah'ın Kelâmı ile süslenmiş bir tabaktan yiyen, üzerinde Kur'an'dan bir ayet bulunan bir lambayı yakan kişi bereket yiyebilir, onunla aydınlanabilir. Tıpkı İslam öncesinde şiirin ilâhi otoriteyi aktardığının düşünülmesi gibi, Kur'an'ın sözcükleri de ilâhi gücü aktaran tılsım gibi görülür. Bu yüzden, Kabe'nin temizlenmesi ve Allah'a adanmasından sonra, mabedin üzerinde asılı pagan şiirlerinin indirilmesi ve yerlerine, kutsal mabedin etrafında altın sırmadan bir halka oluşturan Kur'an ayetlerinin konmasına şaşmamak gerek.

Müslümanlar'ın bereketi yaşamalarının bir başka şekli de, Kur'an okuma sanatı ya da ilmidir. William Graham'ın gözlemlediği gibi, erken dönem Müslüman topluluğunda Kur'an kişinin kendi başına sessizce okuyacağı değil, topluluk içinde yüksek sesle okunacak sözlü bir kutsal metin

olarak algılanmıştır. "Kur'an"ın kelime anlamının "okuma" olduğunu hatırlayın; bu nedenle pek çok sûre *"kul"* yani "de ki" emriyle başlar.

Başlangıçta Kurra, yani Kur'an hafızlarının kutsal metni ezberleme ve bu şekilde koruma çabaları, zaman içerisinde *tecvid* adı verilen teknik Kur'an okuma ilminin ortaya çıkmasına neden olmuştur; tecvid okuma sırasında okuyanın nerelerde duraklayabileceğini ve nerelerde duraklamanın yasak olduğunu, ne zaman eğilip, ne zaman kalkacağını, ne zaman nefes alacağını ve ne zaman nefes almaması gerektiğini, hangi sessiz harfleri vurgulayacağını ve hangi sesli harfleri ne kadar uzatabileceğini belirleyen sıkı kurallar getirir. İslam geleneksel olarak ibadette müzik kullanımına şüpheyle yaklaştığından, metnin ilâhi özelliğine zarar verme korkusu nedeniyle, okuma tamamen müzikal bir tonda olamaz. Ancak, doğaçlama bir melodi kullanımı teşvik edilir, günümüzde bazı Kur'an hafızları alışılmadık bir müzik ustalığı sergilemektedir. Kur'an okudukları etkinlikler bir tür rock konseri gibidir, kendinden geçmiş binlerce dinleyicinin, sahnedeki hafıza olumlu ya da olumsuz tepki göstermesi beklenir.

Ancak bu okumalara "konser" ya da hatta "performans" demek tam olarak doğru ifade olmaz. Bunlar okuyanın Allah'ın kelâmındaki bereketi, özünde bir cemaat olan dinleyici topluluğuna aktardığı toplantılardır. Çünkü, Kur'an Allah'ın dramatik monologu olsa da, yüksek sesle okunduğunda mucizevi biçimde yaratıcı ile yaratılan arasında bir diyaloga dönüşür; bu Allah'ın fiilen var olduğu bir diyalogdur.

Ebedi Kur'an ile ilgili gelenekçi görüşte şimdiye kadar görülen en önemli gelişme Kur'an tefsiri ilminde gözlemlenebilir. Başlangıçtan itibaren, Müslümanlar Kur'an'ın anlamı ve mesajını yorumlamakta zorlanmışlardır. Doğrudan Allah'ın kelâmı olan Kur'an herhangi bir yorum eklenmeden, kronolojik sıralama endişesi taşınmadan ve

neredeyse hiçbir girizgâha gerek görülmeden kayıt altına alınmıştır. Tefsir konusunda yardımcı olması için erken dönemde ulema vahyi Mekke'de inen ayetler ve Medine'de inen ayetler olmak üzere belirgin iki döneme ayırmış, bu şekilde metnin yorumlanmasını kolaylaştıracak yüzeysel bir kronoloji elde etmişlerdir.

Ancak, acemi olanlar için Kur'an'ın düzenlenmesi kafa karıştırıcı olabilir. Ulema tarafından derlenen metin, *Sûre* olarak adlandırılan 114 bölümden oluşur, bunların her birinde farklı sayılarda *ayet* bulunur. Birkaç istisna dışında, her sûre *Besmele* ile başlar: "Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın adıyla." Belki de Kur'an'ın vahiy olma özelliğini vurgulamak için, sûreler kronolojik ya da tematik olarak değil, en uzun sûreden en kısa sûreye doğru sıralanmıştır; tek istisna ilk ve en önemli bölüm olan *Fatiha Sûresi*: "Açılış"tır.

Kur'an'ın yorumlanmasında uygulanan belirli iki yöntem vardır. Birincisi, *tefsir,* öncelikle metnin görünür anlamını açıklamakla ilgilenirken, ikinci yöntem, *tevil,* daha çok Kur'an'ın görünmeyen, ezoterik anlamını ele alır. Tefsir bağlam ve kronolojiye dair sorulara cevap verir, Müslümanlar'a hakkaniyetli bir yaşantının kolay anlaşılabilir bir çerçevesini sunar. Tevil Kur'an'ın, mistik yapısı nedeniyle sadece seçilmiş az sayıda kişi tarafından anlaşılabilen, gizli mesajına iner. Her ne kadar ikisi de eşit ölçüde geçerli yöntemler olarak kabul edilse de, tefsir ile tevil arasındaki gerilim, ebedi ve yaratılmamış olan ancak yine de spesifik bir tarihsel bağlama sıkı sıkıya bağlı bir kutsal metni yorumlamaya çalışmanın getirdiği kaçınılmaz sonuçlardan biridir.

Yaratılmamış Kur'an nosyonunu reddeden akılcılar için, makûl olan tek tefsir yöntemi vahyin zamana bağlı niteliğini dikkate alan yöntemdir. Bu nedenle, akılcılar sadece Kur'an'ın özünün değil, aynı zamanda anlamının ve en önemlisi tarihsel bağlamının belirlenmesinde in-

san mantığının önemini vurgulamışlardır. Gelenekçilere göre, Kur'an'ın ebedi ve yaratılmamış olması nedeniyle, yorumlanması sırasında tarihsel bağlamdan ya da orijinal niyetten bahsetmek anlamsızdı. Kur'an hiçbir zaman değişmedi ve asla değişmeyecek, bu nedenle yorumunun da değişmesi gerekmez.

Tahmin edileceği gibi, gelenekçi görüşün Kur'an tefsiri üzerinde derin etkisi vardı. Birincisi, Ortodoks ulemaya, günümüzde yaygın olarak Allah'ın ilâhi takdirini ortaya koyan, sabit ve değişmez metin kabul edilen yorumu oluşturma yetkisi vermiştir. İkincisi, ebedi ve yaratılmamış olan Kur'an Muhammed'in topluluğunun bir ürünü sayılamayacağından, tarihsel bağlam, yorumlanmasında herhangi bir rol oynayamazdı. MS yedinci yüzyılda Muhammed'in toplumu için uygun olan, koşullar ne olursa olsun, gelecekteki tüm Müslüman toplulukları için uygun olmalıydı. Kur'an'ın statik ve değişmez olduğu yönündeki bu görüş, vahyin zaman içinde sadece Müslüman topluluğun ahlâki rehberi hâlinden, İslam Hukuku'nun; *şeriatın* temel kaynağı hâline dönüştükçe daha sorunlu hâle geldi.



Joseph Schacht tarafından "İslam'ın Özü" olarak adlandırılan şeriat, ulema tarafından İslam'da iyi ya da kötü, ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak tüm eylemlerin yargılanmasına temel oluşturmak üzere geliştirilmiştir. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse, şeriat beş davranış kategorisi belirler:

1. Zorunlu olan, yapılması ödüllendirilen ve yapılmaması cezalandırılan davranışlar;
2. Övgüye değer olan, yapılması ödüllendirilen ancak ihmâl edilmesi durumunda cezalandırılmayan davranışlar;
3. Nötr ve önemsiz davranışlar;

4. Ayıp kabul edilen ancak cezalandırılması şart olmayan davranışlar;
5. Yasak olan ve cezalandırılan davranışlar.

Bu beş kategori, İslam'ın sadece kötü olanı yasaklamakla kalmayıp, erdemleri etkin biçimde teşvik eden önemli endişelerini yansıtacak şekilde tasarlanmıştır.

Tüm Müslümanlar'ın yaşantılarını yönlendiren kapsamlı bir kurallar bütünü olarak şeriat iki kategoriye ayrılır: Doğru ibadet yöntemleri dahil olmak üzere, dini görevlere ilişkin düzenlemeler; ve tamamen yasal konulara ilişkin düzenlemeler (bununla birlikte, ikisi çoğu zaman örtüşür). Her iki durumda da, şeriat kişinin sadece dışa yansıttığı davranışlarını düzenlemeyi amaçlar; içsel inanç ile fazla ilgilenmez. Bunun sonucunda, İslam'ın mistik geleneklerine bağlı inananlar (Sufiler) şeriatı doğruluğun sadece başlangıç noktası olarak görürler; gerçek inancın yasanın ötesine geçmeyi gerektirdiğini söylerler.

Şeriatın ahlâki hükümleri *fıkıh* ya da İslami içtihat ile kesinleştirilmiştir ve ilk ve en önemli kaynağı Kur'an'dır. Ancak, sorun Kur'an'ın bir yasa kitabı olmamasıdır. Miras ve kadınların statüsü gibi konular ve az sayıda ceza tanımlaması olmak üzere, doğrudan yasal konuları ele alan yaklaşık seksen ayet olsa da, Kur'an, Tevrat'ın Yahudiler için yaptığı gibi, topluluğun dışsal davranışlarını düzenleyen bir yasa sistemi oluşturma girişiminde bulunmaz. Dolayısıyla, Kur'an'ın sessiz kaldığı sayısız yasal konuda ulema Muhammed'e dair söylencelere, ya da sünnete başvurur.

Sünnet, hem Muhammed'in hem de en eski Sahabe'nin söz ve davranışlarını aktardığı iddia edilen binlerce hikâyeden ya da hadisten oluşur. 3. Bölüm'de açıklandığı gibi, hadisler nesilden nesle aktarıldıkça, anlaşılması güç hâle gelmiş ve sahte hadis sayısı artmıştır, öyle ki, bir zaman sonra, neredeyse her yasal ya da dini görüş, ne kadar radikal ya da eksantrik olursa olsun, Peygamber'e dayanı-

larak meşrulaştırılabilir olmuştur. Dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, durum o kadar kontrol dışına çıkmıştı ki, birbirinden bağımsız çalışan bir grup hukuk âlimi (fakih), en güvenilir hadisleri, sahih derlemeler hâlinde kataloglandırmaya çalışmıştır; bunlardan en güvenilir olanları Muhammed el-Buhari (ölümü 870) ve Müslim bin Haccac (ölümü 875) kitaplarıdır.

Bu derlemelerin sahih sayılmasında birinci kriter, genellikle hadis ile birlikte verilen aktarım zinciri ya da isnattır. İsnadı erken dönemden ve güvenilir bir kaynağa dayandırılabilen hadisler "sağlam" olarak değerlendirilmiş ve özgün kabul edilmiştir; dayandırılamayanlar ise "zayıf" kabul edilmiş ve reddedilmiştir. Ancak bu yöntemdeki önemli bir sorun, derlemelerin yapıldığı dokuzuncu yüzyıl öncesinde, bir hadisin yayılması için doğru ve tam bir isnadın bulunmasının kesinlikle gerekli görülmemiş olmasıdır. Joseph Schacht'ın şeriatın gelişimi üzerine yaptığı kapsamlı araştırma, yaygın kabul gören oldukça çok sayıda hadisin aktarım zincirinin, hadisin daha özgün görünmesini sağlamak üzere, tahmini olarak eklendiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Schacht'ın garip ama doğru sözü ortaya çıkmıştır: "İsnat ne kadar kusursuzsa, söz de o kadar yeni uydurulmuştur."

Ancak, Peygamber'in sünnetinin birincil hukuk kaynağı olarak kullanılmasında daha büyük bir engel söz konusudur. Buhari ve bin Haccac gibi âlimler her hadisi doğru aktarım bakımından incelerken ne kadar titiz davranmış olursa olsun, uyguladıkları yöntem siyasi ya da dini nesnellik çabasından yoksundu. Sağlam kabul edilen söylencelerin büyük çoğunluğunun bu şekilde değerlendirilmesinin nedeni isnatlarının özellikle güçlü olması değil, toplulukta çoğunluğun inanç ve uygulamalarını yansıtmasıdır. Diğer bir deyişle, özellikle ulemanın büyük bölümü tarafından zaten yaygın kabul görmüş olan inanç ve uygulamaları meşrulaştırıp, diğerlerini eleme yoluyla

İslami ortodoksluk ve ortopraksi anlayışı yaratmak üzere, hadisler derlenmiş ve sünnet oluşturulmuştur. Bazı hadisler Peygamber'e ve ilk Sahabe'ye kadar izlenebilecek olan özgün bir tarihsel temele sahip olsa da, gerçek şu ki, sünnet yedinci yüzyıldaki ümmetten çok dokuzuncu yüzyıldaki ulemanın görüşlerini yansıtmaktadır. Sonuçta, Jonathan Berkey'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "Sünneti tanımlayan Muhammed'in kendisi değil, onun hakkındaki hatıralardı."

İslam genişleyerek bir imparatorluk kimliği kazandıkça, güvenilir olsun ya da olmasın, sünnet karşı karşıya kalınan muazzam sayıda yasal konuyu ele almak için son derece yetersiz kalıyordu. Kur'an'da ve sünnette açıkça ele alınmamış konular için bir dizi başka kaynağın geliştirilmesi gerekiyordu. Bunlar içerisinde en önemlisi benzeşmeli argümanların ya da *kıyas*ın kullanılmasıydı; bu şekilde ulemanın yeni ve fikir sahibi olmadıkları yasal ikilemler karşısında, kendi toplumları ile Muhammed'in toplumunu karşılaştırması imkânı doğuyordu. Elbette, yapılan karşılaştırmalar, gelenekçi görüşün egemen olduğu mezheplerin vahye karşılık akıl yürütme üzerinde çok fazla durma endişeleri ölçüsünde esnetilebiliyordu. Dolayısıyla, şeriatın gelişiminde kıyas önemli bir araç olarak kalsa da, ulema nihayetinde dördüncü kaynağa daha fazla bağımlı hâle geldi: *İcma,* ya da "hukuki görüş birliği."

Peygamber'in "benim toplumum hata üzerinde anlaşmaz" sözünden yola çıkarak, ulema belli bir konuda, belli bir yaştaki fıkıh âlimlerinin fikir birliğinin, Kur'an'daki tanımlamaları ihlâl ediyor görünse bile, bağlayıcı hukuki kararlar oluşturacağı sonucuna varmışlardır (zina suçu işleyenlerin taşlanması uygulamasında olduğu gibi). Tıpkı sünnet gibi, icma da, Müslüman toplumda Ortodoksluk yaratmak üzere geliştirilmiştir. Ancak, daha önemlisi icma, Müslümanlar arasında kabul edilebilir davranış ve inançların tek belirleyicisi olarak ulemayı yetkili kılmaya

yaramıştır. Hatta, fıkıh mezhepleri temelde icmanın kullanımı ile oluşmuştur.

Ne yazık ki, bu mezhepler Müslüman dünyada kurumsallaştıkça, verilen yasal hükümler de kurumsallaştı; öyle ki bir nesilden âlimin icması, sonraki nesiller için bağlayıcı hâle geldi ve ulema zaman içerisinde çağdaş yasal sorunlara yenilikçi çözümler geliştirmeye uğraşmaktan çok, İslam'da *taklit* denerek küçümsenen, önceki yasal hükümlerin körü körüne kabulü ile meşgûl olmaya başladı.

Önemli diğer bir hukuki kaynaktan daha bahsetmek gerekir. Şeriatın oluşum aşamalarında, belli bir konuda Kur'an ve sünnet sessiz kalıyorsa ve karşılaştırma ve görüş birliği ile de bir sonuca varılamıyorsa, yetkin bir hukuk âliminin yasal bir hüküm ya da *fetva* vermek için kendi bağımsız hukuk mantığını kullanabileceği düşünülüyordu, fetva daha sonra topluluk tarafından kabul ya da reddedilebiliyordu. *İçtihat* olarak bilinen bu önemli hukuki kaynak onuncu yüzyılın sonuna kadar kullanıldı, daha sonra, o dönemde neredeyse tüm önemli hukuk mezheplerine hakim olan gelenekçi ulema, kabul edilebilir tefsir aracı olarak görülmemesini sağladı. Genellikle "içtihat kapılarının kapanması" olarak anılan bu olay, dini gerçeklerin, vahiy ile açıkça çelişkili olmadığı sürece, mantık yoluyla keşfedilebileceğine inanan kişiler için (geçici olsa da) önemli bir geri adıma işaret ediyordu.

On birinci yüzyılın başına gelindiğinde, benzer görüşteki ulemanın geçici olarak bir araya geldiği ortamlar, gücünü Allah'ın yasasının bağlayıcı yetkisinden alan hukuk kurumları hâline gelmişti. Modern Sünni aleminde başlıca dört mezhep bulunur. Güneydoğu Asya'da yaygın olan Şafii Mezhebi, sünneti en önemli hukuk kaynağı olarak gören Muhammed Eş-Şafii'nin (ölümü 820) ilkeleri üzerine kurulmuştur. Özellikle Batı Afrika'da görülen Maliki Mezhebi, görüşlerine esas olarak neredeyse sadece Medine geleneklerini alan Malik bin Enes (ölümü 795) tarafından

kurulmuştur. Orta Asya'nın büyük bölümü ve Hindistan alt kıtasında yaygın olan, Ebu Hanife (ölümü 767) tarafından kurulmuş olan Hanefi Mezhebi, en büyük ve yorum yelpazesi bakımından en çeşitli hukuk geleneğine sahip mezheptir. Ve son olarak, Ahmed İbni Hanbel (ölümü 855) tarafından kurulan, fıkıh mezhepleri arasında en gelenekçi olan Hanbeli Mezhebi, Orta Doğu genelinde küçük gruplar hâlinde görülse de, Suudi Arabistan ve Afganistan gibi en tutucu ülkelerde baskın konumdadır. Bu gruba ek olarak, bir sonraki bölümde ele alınacak olan, Cafer-i Sadık (ölümü 765) tarafından kurulmuş Şii fıkıh mezhebi vardır.

Bu mezheplere bağlı ulema kendilerini kabul edilebilir İslami davranışlar konusunda tek yetkili ve kabul edilebilir İslami inançlar konusunda tek yorumlama makamı olarak konumlamıştı. Bu düşünce ekolleri* zaman içerisinde hukuk kurumlarına dönüşürken, başlangıçta gelişimlerinde rol oynayan görüş çeşitliliği ve düşünce özgürlüğü yerini katı şekilciliğe, geçmiş örneklere sorgusuz uymaya ve bağımsız düşüncenin neredeyse tamamen gereksiz görülmesine bırakmıştır; öyle ki on ikinci yüzyıla gelindiğinde bile, (kendisi de gelenekçi olan) Gazali gibi Müslüman düşünürler, ulemanın "Dini [ulemanın] kabul ettiği şekilde bilmeyen ve ilâhi kanunların tanımlarını onların örnek gösterdiği kanıtlara göre kabul etmeyen kâfirdir." şeklindeki beyanlarını kınar hâle gelmişlerdir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Gazali'nin ulema hakkındaki şikâyetleri bugün de dokuz yüz yıl önce olduğu kadar geçerlidir.

Modern çağda, bireysel dini yükümlülükler sorunu siyasi bağlama aktarılınca, ulemanın doğru davranış ve inançlar konusunda genel söylemi biçimlendirme imkânı dramatik ölçüde arttı. Hatta, Orta Doğu'da siyasi gelişmelerde çok daha etkin rol oynayarak ulaştıkları kitleyi genişletmeyi başardılar. İran, Sudan, Suudi Arabistan ve Nijerya dahil olmak üzere, bazı Müslüman ülkelerde, ulema halk

* İtikat mezhepleri. ç.n.

üzerinde doğrudan siyasi ve hukuki kontrol uygularken, diğer pek çok ülkede, din konularında beyanlarda bulunarak, verdikleri hukuki kararlarla ve en dikkat çekici olanı, nesiller boyunca genç Müslümanlar'ın özellikle Kur'an'ın statik, kelimesi kelimesine yorumlanması ve şeriatın ilâhi, değişmez özelliği bakımından gelenekçi Ortodoksluğun canlandırılmasını hedef alacak doktrinlerle donatılması ile İslam'ın din okulları olan *medrese*leri destekleyerek toplumun sosyal ve siyasal bağlamını dolaylı olarak etkiledi. Yakın geçmişte Pakistanlı bir öğretmen ve din âlimi şunu söylemişti:

> İslam Hukuku geleneksel hukuk ile aynı şekilde oluşmamıştır. İnsanlar tarafından konulan kanunlar ile aynı gelişim sürecinden geçmemiştir. İslam hukuku zaman içerisinde sayıları katlanarak artan birkaç kural ya da zaman içerisinde kültürel süreç ile şekillenen temel kavramlar ile başlamamıştır; ayrıca bu hukuk İslam toplumundan kaynaklanmaz ve onunla birlikte gelişmemiştir.

Aslında şeriat *tam* da bu şekilde gelişti: "zaman içerisinde kültürel süreç ile şekillenen temel kavramlar ile." Bu süreç sadece yerel kültürel uygulamalardan değil, aynı zamanda Talmud ve Roma yasalarından da etkilenmişti. Kur'an istisna olmak üzere, İslam hukukundaki tüm kaynaklar ilâhi değil, insani çabaların sonucuydu. Oluşan ilk hukuk mezhepleri bunu anlamışlardı, dolayısıyla sadece Müslüman toplumu içerisinde yer alan düşünce eğilimlerini temsil ediyorlardı. Bu mezheplerin geleneklerini, özellikle icmayı oluşturmada kullandıkları kaynaklar düşüncenin gelişimine imkân veriyordu. Bu nedenle, ister gelenekçi, ister akılcı olsun, ulemanın görüşleri daima güncel koşulları kendine uyarlıyor ve yasanın kendisi de sürekli olarak yeniden yorumlanıyor ve gerektikçe yeniden uyarlanıyordu.

Yine de, bu hukuk mezheplerinin herhangi biri tarafından alınan hukuk kararlarının hiçbiri Müslüman bireyler

açısından bağlayıcı değildi. Hatta modern döneme kadar, inananların istekleri doğrultusunda mezhep değiştirmeleri sık görülen bir durumdu ve bir Müslüman'ın bazı konularda Maliki doktrinini, bazı konularda ise Hanefi doktrinini kabul etmesini açıkça yasaklayan bir hüküm de yoktu. Dolayısıyla, insani çabalarla oluşturulmuş olduğu bu kadar açık ve insanların değişen tutumlarına fazlasıyla maruz kalan bir şeyin Allah'ın mutlak, değişmez, katı ve bağlayıcı ilâhi kanunu olduğunu düşünmek en basit ifadeyle mantıksızlıktır.

Şeriatın gelişimi üzerine yapılacak en yüzeysel analiz bile, hem hukukun hem de vahyin "İslam toplumu ile birlikte" geliştiğini ortaya koyacaktır. Kur'an'ın kendisi bile, verdiği mesaj ebedi olmakla birlikte, son derece spesifik tarihsel olaylar üzerine gönderildiğini belirtir. Muhammed'in topluluğu geliştikçe, vahiy topluluğun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde gelişmiştir. Hatta, Muhammed'in yirmi iki yıllık hizmeti boyunca, Kur'an neredeyse sürekli değişim hâlinde olmuş, bir ayetin nerede ve ne zaman, Mekke'de mi, Medine'de mi, Muhammed'in peygamberliğinin başlarında mı, hayatının sonunda mı indiğine bağlı olarak dramatik farklılıklar göstermiştir.

Zaman zaman bu değişiklikler önemli metinsel çelişkilere yol açmıştır. Örneğin, Kur'an'da başlangıçta şarap içme ve kumar konusuna tarafsız denebilecek bir yaklaşım sunarak, her ikisi için de "Hem büyük günah, hem insanlar için bazı yararlar vardır. Ama günahları yararlarından daha büyüktür." (2:219) denmiştir. Bundan birkaç yıl sonra gelen başka bir ayet, içki ve kumarı yasaklamamakla birlikte, inananları kumardan uzak durmaya çağırmış ve "Sarhoş iken namaza yaklaşmayın." (4:43) demiştir. Ancak, bundan bir süre sonra, Kur'an hem içkiyi, hem de kumarı açıkça yasaklamış, bunları şeytan işi" olarak adlandırmış ve en büyük günah olan putperestlikle ilişkilendirmiştir (5:90). Bu yolla, içki ve kumarı lanetleyen ancak

yasaklamayan önceki ayetlerin hükmü, daha sonra gelen ve belirsizliğe yer bırakmayan bir ayet ile kaldırılmış gibi görülmektedir.

Kur'an âlimleri bir ayetin hükmünün bu şekilde başka bir ayet ile kaldırılmasına *nesih* adını verirler, Allah'ın önemli sosyolojik değişiklikleri Muhammed'e kademeli olarak vermeyi, bu şekilde ümmetin yeni ahlâki kurallara zaman içinde uyum sağlamasını tercih ettiğini gösterdiğini iddia ederler. Ancak, nesih herhangi bir şeye işaret ediyorsa, o da Allah değişmese de, vahyin, mazeret göstermeden değişebileceğidir: Kur'an "Biz, daha hayırlısını veya bir benzerini getirinceye kadar hiç bir ayeti nesh etmez veya unutturmayız."der. "Bilmez misin ki Allah, gerçekten her şeye güç yetirendir." (2:106; ayrıca bakınız 16:101).

Peygamber'in kendisi de kimi zaman, daha önce gelmiş olan ayetleri, yerlerine yenilerinin geldiği değerlendirmesi ile açıkça geçersiz saymış ya da hükmünü kaldırmıştır. Bunun nedeni Muhammed'in Kur'an'ı statik bir vahiy olarak değerlendirmemesidir, belki de bu nedenle, hiçbir zaman onaylanmış bir kitap olarak derlenmesi ile uğraşmamıştır. Muhammed'e göre Kur'an, ümmet ile birlikte bilinçli olarak gelişen, gelişen toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendisini sürekli olarak uyarlayan, yaşayan bir kutsal metindir. Hatta, Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra, belli bir ayetin indirildiği tarihsel olayları belirlemek üzere *esbab-ı nüzul* ("Vahyin neden geldiği ya da neden olan olaylar") adı verilen bir yorum ilmi gelişmiştir. Vahiydeki değişiklikleri izleyen erken dönem Kur'an yorumcuları ayetlerin işe yarar bir kronolojisini oluşturmayı başarmışlardır. Ve bu kronoloji, Allah'ın 610'daki ilk vahiyden 632'deki son vahiye kadar, ümmeti sevgi dolu bir ebeveyn gibi kolladığını, ona kademeli olarak dersler verdiğini ve gerektiğinde değişiklikler yaptığını açıkça gösterir.

Elbette, Muhammed'in ölümü ile birlikte vahiy sona ermiştir. Ancak bu ümmetin gelişmeye devam etmediği

anlamına gelmez. Aksine, yaklaşık bir buçuk milyar kişiden oluşan çağdaş Müslüman toplumu, Muhammed'in yedinci yüzyıl Arabistanı'nda arkasında bıraktığı küçük toplulukla neredeyse hiçbir benzerlik göstermez. Vahiy sona ermiş olsa da, Kur'an hâlâ yaşayan bir metindir ve bu şekilde ele alınması gerekir. Tarihsel bağlamın Kur'an'ın yorumlanmasında hiçbir rolü olmayacağı, Muhammed'in topluluğu için geçerli olan ne varsa, tüm Müslüman toplulukları için her zaman geçerli olacağı nosyonu, hiçbir bakımdan savunulamayacak bir görüştür.

Yine de, gelenekçi görüşü miras alanlar çoğu reform eleştirisini, bu eleştiriler kendi saflarından gelmiş olsa bile, susturmayı başarmışlardır. 1990'larda Kahire Üniversitesi'nden Müslüman bir profesör olan Nasr Hamid Abu Zayd, Kur'an'ın ilâhi olarak gönderilmekle birlikte, yedinci yüzyıl Arabistanı'nın kültürel bir ürünü olduğu iddiasında bulunduğunda, Mısır'ın ünlü El-Ezher Üniversitesi'nin tutucu ağırlıktaki uleması tarafından kâfir ilan edilmiş ve Müslüman olan eşinden boşanmaya zorlanmıştır (çift birlikte Mısır'dan kaçmıştır). Sudanlı tanınmış reformist hukukçu Mahmoud Mohamed Taha (1909-85) Kur'an'ın Mekke ve Medine'de inen metinlerinin birbirinden çok farklı olduğunu, çünkü tarihsel olarak birbirinden büyük farklılıklar gösteren kesimlere hitap ettiğini ve dolayısıyla bu şekilde yorumlanması gerektiğini ileri sürdüğü için idam edilmiştir.

İlerleyen bölümlerde açıklık kazanacağı gibi, Kur'an'ın özellikleri ve işlevi ve şeriat üzerine tartışmalar kesinlikle sona ermiş değil. Hatta, Abdülkerim Suruş, Tariq Ramadan, Abdullahi An-Na'im, Amina Wadoud, Khaled Abou El Fadl ve diğer pek çokları gibi çağdaş Müslüman âlimler, Müslüman toplumunu içtihat kapılarını yeniden açmaya ve Kur'an'ın akılcı tefsirini yeniden canlandırmaya yönlendirmek için muazzam çaba sarf ediyorlar. Yine de, gelenekçi görüşün egemenliği, modern İslam'da hukuk ve

toplumun gelişmesi ve ilerlemesi üzerinde yıkıcı sonuçlar doğurmaya devam ediyor.

Sorun şu ki, şeriatın insanlar tarafından yorumlanmaya ya da tarihsel bağlama ihtiyacı olmayan kutsal ve ilâhi olarak gönderilmiş yasalar bütünü olduğu yönündeki gelenekçi görüş ile minimum demokrasi ve insan hakları standartları bir tarafa, modern anayasal devletin gerekleri arasında bir uzlaşma sağlamak bile pratikte imkânsızdır. Gelenekçi görüşün temel hatası, şeriatın sabit ve tarihten bağımsız bir yasalar bütünü olduğu yönündeki tamamen yanlış nosyon değil. Daha önce de ele aldığımız gibi, şeriatın belirgin bir tarihsel bağlam içerisinde geliştiğine, belirli tarihsel olaylar karşısında evrildiğine ve dünyanın her yerinde ve tüm kültürlerde tüm hukuk kurallarını etkilemiş olan sosyal, siyasi ve ekonomik etkenlere maruz kaldığına hiç şüphe yok. Aksini iddia edecek olanlar ya İslam tarihi konusunda tam bir cehalet içindeler ya da hayal dünyasında yaşıyorlar. Hayır, gelenekçilerin en önemli hatası, her biri taban tabana zıt metinleri ve tarihsel kaynakları temel alan, birbiri ile rekabet hâlindeki bir avuç fıkıh mezhebinin son derece çelişkili yorumları üzerine kurulu olan, sürekli değişiklik gösteren ve insan yapımı olduğu apaçık olan bir hukuk geleneğinin kutsal ve ilâhi kabul edilmesi gerektiği yönündeki hoş görülemez inançlarıdır. Bu inanç, bir anlamda *şirk*tir.

Şeriatın ilâhi bir tarafı kesinlikle yoktur ve sabit ve değişmez kabul edilmesi de mümkün değildir. Şeriatın ilk ve birincil kaynak olarak Kur'an'ı görmesi nedeniyle ilâhi olduğu argümanı, Kur'an'ın Tevrat'tan farklı olarak, yasa kitabı olmadığı düşünüldüğünde, geçerliliğini yitirir. Kur'an Allah'ın insanlığa doğrudan indirdiği vahiydir. Elbette, Müslüman olarak erdemli ve doğru bir hayat yaşamanın ahlâki çerçevesini sunar. Ancak, asla bir yasa görevi görmesi amaçlanmamıştır; âlimlerin, başlangıçta şeriatı kurmak için *icma* (görüş birliği), *kıyas* (karşılaştırma), *istis-*

lah (insanların ortak yararını ifade eder) ve *içtihat* (bağımsız yargılama mantığı) gibi, tamamı *tanım* itibariyle insani hükümlere ve tarihsel bağlama dayanan, Kur'an dışı kaynakları fazlasıyla esas almasının nedeni tam olarak budur. Kur'an ilâhi olduğu için şeriat da ilâhidir demek, şarabın başlıca bileşenlerinden biri de su olduğu için, su ile şarabın aynı şey olduğunu söylemeye benzer.

O hâlde, şeriatı hukuk sistemi içerisine yerleştirmek isteyen modern bir İslam devletinin önünde sadece üç seçenek bulunuyor. Suudi Arabistan'da ve Taliban rejimi altındaki Afganistan'da olduğu gibi, devlete şeriata dair tamamen gelenekçi anlayışı uyarlayabilir, modernize etme ya da çağdaş hukuk ve toplumsal normlara adapte etme girişiminde bulunmaz. Mısır ve Pakistan'da olduğu gibi, gelenekçi şeriat görüşünü kabul eder ve medeni hukuk açısından meşru kaynak ilan eder ancak en açık aile, boşanma ya da miras davaları dışında gözardı etmeyi tercih eder. Ya da, şeriatın geleneksel değerlerini, hem tarihsel bağlamını hem de insanların elinde geçirdiği değişimi dikkate alan kapsamlı bir reform yöntemiyle, modern anayasal ilkeler ve hukuk düzeniyle birleştirmeye çalışır. Irak'ta oluşturulmaya çalışılan demokrasi deneyimi bir tarafa bırakılırsa, bugüne kadar bu son seçeneği değerlendirmiş olan sadece bir İslam devleti var.

Otuz yıldan uzun zamandır, İran İslam Devleti çoğulculuğa, liberalizme ve insan haklarına adanmış ancak tamamen İslami ahlâk çerçevesini temel alan bir İslam devleti kurma çabasıyla, popüler ve ilâhi egemenliği bir araya getirmeye çalışıyor. Bu, hem dış güçlerin müdahalesi, hem de ülkenin kendi dini ve siyasi kurumlarının yozlaşması ve beceriksizliği nedeniyle yolundan sapan, zor, şiddet içeren ve şu ana kadar başarısız olmuş bir çaba. İran deneyiminin sonunda başarılı olup olmayacağını göreceğiz. Ancak, Muhammed Peygamber'in Medine'de tamamen yeni bir tür toplum kurma girişiminden bu yana, ulus

oluşturma bakımından bundan daha önemli bir denemeye kalkışılmadı.

Elbette İran özel bir vaka. İran İslam ideali bir Şii idealidir ve halifeliğin Peygamber'in ailesine yeniden geçmesini amaçlayan siyasi hareketlerinin başlangıcından, İslam içerisinde kendi inanç ve ibadetleri olan bağımsız bir dini mezhep olarak yükselişlerine kadar her konuda Şia farklı hareket etmiştir.

7. Şehitlerin İzinde

ŞİİLİK'TEN HUMEYNİZM'E

Sabahın erken saatlerinde,, Muharrem ayının onuncu gününde, Hicret'in altmış birinci yılında (10 Ekim 680), Muhammed Peygamber'in torunu ve Şiatül Ali'nin *doğal* lideri olan Hüseyin Bin Ali, son bir defa çadırından çıktı, geniş, kurak Kerbela Çölü'ne, kampını sarmakta olan devasa Suriye ordusuna baktı. Bunlar Emevi Halifesi 1. Yezid'in askerleridir, bir hafta önce Şam'dan, bir grup asinin hırsla beklediği Kufe şehrine ulaşmalarından önce Hüseyin ve beraberindekilerin yollarını kesme talimatıyla yola çıkmışlardı.

On gün boyunca Suriye kuvvetleri Hüseyin'i Kerbela'da kuşatma altında tuttular. Başlangıçta, kampı bir süvari akınıyla ele geçirmeye çalıştılar. Ancak, bu saldırıyı öngören Hüseyin çadırlarını bir dizi tepenin eteğine kurmuş, bu şekilde arkasını korumaya almıştı. Sonra kampın üç tarafına yarım daire şeklinde bir hendek kazdırdı, içini odunla doldurttu ve ateşe verdi. Adamlarını hilâl şeklindeki ateşin ortasında toplayan Hüseyin yakın durarak yere diz çökmelerini, mızraklarını dışarıya doğru çevirmelerini emretti, böylece düşman atları yaklaştığında, alevler yüzünden tuzağın girişine doğru gitmek zorunda kalacaklardı.

Bu basit strateji Hüseyin'in küçük birliğinin altı uzun gün boyunca Halife'nin otuz bin askerine direnmesini

sağladı. Ancak yedinci günde, Suriye ordusu taktik değiştirdi. Kampa yeniden saldırmak yerine, saflarının yönünü değiştirdiler, Fırat'ı engelleyip, Hüseyin'in su kaynağını kestiler.

Artık çarpışma zamanı bitmişti. Zırhlı atlarının üzerinde oturan Halife'nin askerleri Hüseyin'e doğru hamle yapmadılar. Kılıçları kınında, okları omuzlarına asılı hâlde beklediler.

Suyun Hüseyin'in kampına akışının kesilmesinin üzerinden üç gün geçmişti; savaşta hayatını kaybetmemiş olan az sayıda asker şimdi de susuzluktan yavaşça ve acı içinde ölüyordu. Toprak ölü bedenlerle doluydu, aralarında Hüseyin'in on sekiz yaşındaki oğlu Ali Ekber ve on dört yaşındaki yeğeni, ağabeyi Hasan'ın oğlu Kasım da vardı. Yezid'e karşı ordu kurmak üzere Medine'den Kufe'ye yola çıkan yetmiş iki kişiden, sadece kadınlar ve birkaç çocuk ve tek bir erkek kalmıştı: Hüseyin'in hayatta kalan tek oğlu Ali, ama o da kadınların çadırında ölmek üzere yatıyordu. Diğer herkes öldükleri yerlere gömüldüler, bedenleri kefene sarılı ve başları Mekke yönüne çevrilmişti. Rüzgar derin kazılmamış mezarlarını süpürüyor, ölüm kokusunu çöle dağıtıyordu.

Yalnız, bitkin ve ağır yaralı hâldeki Hüseyin çadırının girişinde yere düştü: Koluna bir ok başı saplanmıştı, atılan bir cirit yanağını delmişti. Kan kaybından dolayı hâlsizdi ve sersemlemişti. Gözlerinden terini silerken başını öne eğdi bitişikteki çadırda kadınların ağıtlarını duymamaya çalışıyordu: Hüseyin'in tepeyi tırmanarak kucağında taşıdığı ve Suriyeli askerlere su vermeleri için yalvardığı sırada boynundan bir okla vurulup ölen, henüz bebek olan oğlunu defnetmişlerdi. Acıları bedeninde herhangi bir okun giremeyeceği kadar derine işliyordu ama aynı zamanda kararlılığını da artırıyordu. Artık Medine'den yapmak üzere yola çıktığı işi bitirmekten başka seçeneği kalmamıştı. Bedenini yerden kaldırmak için kalan tüm

gücünü toplaması gerekiyordu. Ayağa kalkması ve Halife'nin adaletsizliğine ve zorbalığına karşı savaşması gerekiyordu; bu, canını feda etmesi anlamına gelse bile-hatta canını feda etmesi gerekse bile.

Ayağa kalktı, kanlı ellerini gökyüzüne kaldırıp, dua etti: "Biz Allah için varız ve yine O'na döneceğiz."

Bir elinde Kur'an, diğer elinde kılıç, Hüseyin atına bindi ve atın başını sadece birkaç yüz metre ilerisinde set kurmuş askerlere çevirdi. Atın kaburgalarına bir tekme atarak, düşmanın üzerine fırtına gibi atıldı, kılıcını sağa, sola savururken bağırıyordu, "Fatma'nın oğlu nasıl savaşıyor, görüyor musunuz? Ali'nin oğlu nasıl savaşıyor, görüyor musunuz? Beni Haşim üç günün açlığına ve susuzluğuna rağmen nasıl savaşıyor, görüyor musunuz?"

Suriyeli süvariler kılıcının ucunda birer birer düşüyordu, ta ki komutanları Şimr askerlerine yeniden toplanma, Hüseyin'in etrafını sarma emri verinceye kadar. Hızla çarpan bir mızrakla atından düştü. Yerde, başını ellerinin arasına aldı, atlar bedenini ezerken acı içinde inledi. Hüseyin'in kardeşi Zeynep, yardım etmek için çadırından koşup geldi. Ama Hüseyin ona olduğu yerde kalması için seslendi. "Çadıra dön kardeşim" diye bağırdı. "Ben çoktan mahvoldum."

Sonunda Şimr süvarilerine geri çekilmelerini emretti. Askerleri kampta hayatta kalanları toplarken, komutan atından indi ve Hüseyin'in ezik, kırık içindeki bedeninin yanında durdu. "Şehadet getir" dedi Şimr. "Şimdi boğazını keseceğim."

Hüseyin celladının yüzüne bakmak için sırtüstü döndü. "Ey bağışlayan Allah'ım, dedemin halkının günahlarını affet" diye haykırdı "ve bana şehadet hazinesinin anahtarını..."

Peygamber'in torunu duasını bitiremeden, Şimr kılıcını havaya savurdu ve tek bir hareketle indirip Hüseyin'in başını gövdesinden ayırdı. Başını bir mızrağın ucunda Şam'a

götürdü ve orada altın bir tepsi üzerinde Emevi Halifesi'ne hediye etti.

661'de Ali'nin öldürülmesinden sonra, Kufe'de Şiatü Ali'nin geriye kalan üyeleri en büyük oğlu Hasan'ı yerine halife olarak seçti. Ancak Kufe bölünmüş ve izole bir şehirdi ve Ali'nin destekçileri dağılmıştı ve sayıca azdı. Muaviye Kudüs'te kendisini halife ilan etmişti ve Şam'ın hegemonyası Müslüman toprakları üzerinde giderek artıyordu, Hasan'ın müttefiklerinin Müslüman toplumu üzerinde kontrol sağlamak için Suriye ordusu ile mücadele etmesi mümkün değildi.

Ancak, sayıca az olsalar da, Şiatü Ali etkili bir fraksiyondu; özellikle de Ehli Beyt'i Ümeyye ailesinin etnik Arap egemenliği karşısında bir alternatif olarak gören eski Sasani İmparatorluğu'nun İranlılar'ı arasında ve Peygamber'in anılarını hâlâ taşıyan ve siyasi görüşleri ne olursa olsun, Muhammed'in özelliklerini torunları Hasan ve Hüseyin'in yüzlerinde görmeden edemeyen Mekke ve Medine halkı arasında. Bu yüzden Hasan, Muaviye ile anlaşmaya varmayı önerip, geçici bir ateşkes bedelini teklif ettiğinde, Muaviye hemen kabul etmişti.

Beni Haşim ve Beni Ümeyye arasında yeni bir iç savaştan kaçınmayı başaran bu iki adam bir antlaşma imzaladı, buna göre liderlik unvanı Muaviye'ye veriliyor, ölümünden sonra halifeliğin Muhammed'in ailesine doğrudan doğruya iade edilmese bile, en azından Müslüman toplumunda görüş birliği ile karar verilmesi anlayışı belirtiliyordu. Bu anlaşma her ikisi için de yarar sağlıyordu. Hasan'a Suriye ordusunun ellerinde yok olma korkusu yaşamadan Şiatü Ali'yi yeniden bir araya getirme fırsatı veriyordu ve Muaviye'ye de halifeliğinin başından beri sahip olmak istediği meşruiyeti kazandırıyordu.

Şam artık Müslüman topluluğun başkenti olarak belirlenmişti ve Muaviye halife olarak otoritesini güçlendirecek ve kendisinde toplayacak bir dizi reform başlatmıştı.

Müslüman topraklarında garnizonlara dağılmış olan birlikleri bir araya getirmek için mevcut Suriye ordusunun etkili gücünü kullandı. Daha sonra, kendilerini hiçbir zaman ümmetin bir parçası olarak görmemiş olan göçebe kabileleri ücra köylere yerleşmeye zorladı ve bu şekilde imparatorluğunun etki alanını genişletti. Pek çoğu Ali tarafından görevlerinden alınmış olan akrabalarını emir olarak yeniden görevlendirerek, en uzak köşelerdeki Müslüman şehirleri ile bağlantısını korudu, ancak kuzeni Osman'ın hükümdarlığı döneminde yaygınlaşan yozlaşma ve düzensizliği önlemek için üzerlerinde sıkı bir kontrol kurdu. Muaviye'nin emirleri Şam'a gönderilmek üzere vergi toplama konusunda titiz davranarak konumlarını güçlendirdiler; Halife bu vergileri herhangi bir Arap kabilesinin daha önce hayal bile etmediği güzellikte bir başkent kurmak için kullandı.

Muaviye, Osman'ın dini esasla aldığı Halifetullah unvanını kullanmış ve din âlimleri ve Kur'an hatiplerine para akıtmış olsa da, ulemanın dini ve hukuki tartışmalarına doğrudan katılmayarak Emevi örneğini oluşturdu. Ancak, tıpkı atası olan Kusay gibi, Muaviye de siyasi hükümdarlığa dini meşruiyet kazandırmak için Kabe'nin önemli rol oynadığını kabul etti. Bu nedenle, Beni Haşim'den Mekke'deki mabedin bakımı ve hacılara barınak ve su temin etme hakkını satın aldı.

Yetkilerini Şam'da toplayarak, seyyar ve son derece disiplinli bir ordu kurup halifelik konumunu güvence altına alarak (Sicilya gibi uzak bölgeleri bile fethetmek için kullandığı güçlü deniz filosuna da değinmek gerekir) Muaviye, Arap bölgesindeki birbirinden çok farklı bölgeleri kendi hükümdarlığı altında toplamayı başardı ve tüm Müslüman topraklarında muazzam bir genişlemenin yaşandığı bir dönem başlattı. Ancak, kendisini bir Müslüman kraldan çok, hem tavırları, hem de yaptığı işler ile tüm yetkiyi elinde toplayan bir kabile şeyhi olarak

konumlandırmak için çok uğraşmış olsa da, Muaviye'nin merkeziyetçi ve mutlak yönetiminin hanedanlıklarla yönetilen Bizans ve Sasani İmparatorlukları'nı taklit ettiğine dair şüphe yoktur. Dolayısıyla, halifeliğin monarşiye dönüşümünü tamamlamış olan Muaviye, herhangi bir kralın yapacağı işi yaptı: Halefi olarak oğlu Yezid'i atadı.

Kerbela'da Peygamber'in ailesinin neredeyse tamamını katlettiği düşünülürse, söylencelerde Yezid'in iyi anılmamasına şaşmamak gerekir. Muaviye'nin varisi, devlet işlerini yönetmektense evcil maymunu ile oynamayı tercih eden, zevk düşkünü, azgın bir ayyaş olarak resmedilir. Yeni halife için bu adil bir tanımlama olmayabilir ancak Yezid'in bu ününün babasının yerine geçtiği andan itibaren belli olduğu bir gerçektir. Çünkü onun başa geçişi Allah'ın bir arada olan toplumunun sonunu ve ilk Müslüman ve tabii Arap imparatorluğun başlangıcını ifade eder.

Kufe'nin ayaklanmasının nedeni budur. Azat edilmiş kölelerin ve Arap olmayan (çoğunlukla İranlı) Müslüman askerlerin bulunduğu bir garnizon olan ve Ali'nin kısa süren ve olaylı halifeliği boyunca başkent olan Kufe, Emevi karşıtı duyguların beşiği olmuştu. Bu duygu, Beni Ümeyye'ye duydukları nefret ve sadece Peygamber'in ailesinin İslam'ı başlangıçtaki adalet, dindarlık ve eşitlikçilik ideallerine yeniden kavuşturabileceğine duydukları inanç dışında fazlaca bir ortak yanı bulunmayan Şiatü Ali'nin heterojen koalisyonunda net olarak görülüyordu.

Belirtildiği gibi, Şiatü Ali önce yeni liderleri olarak kendilerini temsil etmesi için Ali ve Fatma'nın en büyük oğlu Hasan'ı düşünmüşlerdi. Ancak 669'da Hasan ölünce-yakınlarının iddiasına göre zehirlenmişti-Ali'nin ikinci oğluna, Hüseyin'e döndüler. Siyaset ve entrikalardan nefret eden ağabeyinden farklı olarak, Hüseyin doğal bir liderdi ve takipçileri ona sonuna kadar sadıktı. Hasan'ın ölümünden sonra, Şiatü Ali Hüseyin'e derhâl Muaviye'ye karşı ayaklanması için baskı yaptı ve gerekirse hayatlarını orta-

ya koyacakları sözünü verdiler. Ancak Hüseyin ağabeyinin Halife ile yaptığı anlaşmayı ihlâl etmeyi kabul etmedi.

On bir yıl boyunca, Medine'de Halife'nin ölümünü beklerken zamanını ders vererek, vaaz vererek ve ailesinin mirasını koruyarak geçirdi. On bir yıl boyunca, babası Ali'ye halk arasında küfür edilmesini dinlemek zorunda kalarak aşağılandı; Muaviye, imparatorluktaki her cami minberinden bu küfürlerin edilmesini zorunlu kılmıştı. Sonunda, 680'de, Muaviye öldü ve kısa süre sonra Kufeliler'den Hüseyin'e şehirlerine gelmeleri ve zorbanın oğluna karşı isyanlarının başına geçmesi için yalvaran bir mektup geldi.

Yıllardır bu mesajı beklemiş olsa da, Hüseyin Kufeliler'in vefasız ve dönek yapılarını bildiğinden ve kaderini onların eline teslim etmek istemediğinden, kararsız kaldı. Ayrıca Halife'nin Suriyeli devasa ordusuna karşı memnuniyetsiz Iraklılar'dan oluşan bir ordu kurmanın faydasız olacağının da farkındaydı. Aynı zamanda, Peygamber'in torunu olarak, topluluğunun meşru olmayan bir hükümdarın elinde baskı altında olması karşısında durma görevini de gözardı edemiyordu.

Yezid, otoritesi karşısında tehdit oluşturduğunu düşünerek, Hüseyin'i, Şam'a olan bağlılığını bildirmek üzere Medine'de emiri Velid'in huzuruna getirttiğinde, Hüseyin kararını verdi. Ancak Hüseyin, Velid ve Osman'a verdiği tavsiyelerle felakete yol açan ve birkaç yıl sonra Emevi Halifeliği'ni ele geçirecek olan yardımcısı Mervan'ın huzuruna geldiğinde, Muhammed'in oymağının temsilcisi olarak, bağlılığını halk içerisinde beyan etmesi hâlinde Halife'ye daha iyi hizmet edebileceğini söyleyerek, yemin etmeyi geciktirmeyi başardı. Velid bu isteği kabul etti ve gitmesine izin verdi. Ama Mervan inanmamıştı.

"Eğer Hüseyin'in gitmesine izin verirsen, onu bir daha asla yakalayamazsın" dedi Velid'e. "Ya şimdi bağlılık yemini etsin, ya da onu öldürt."

Velid, Mervan'ın tavsiyesi doğrultusunda harekete geçemeden, Hüseyin derhâl aile üyelerini bir araya getirdi ve bir avuç destekçisiyle birlikte Kufe'ye doğru yola çıktı. Ama oraya ulaşamadı.

Hüseyin'in kendisine karşı bir ordu toplama planlarını öğrenen Yezid, asilerin liderlerini yakalayıp, idam ettirmek ve şehirde yaşayanların Hüseyin'i desteklemeleri durumunda kesin ve acımasızca müdahale edileceğini anlamasını sağlamak üzere birliklerini Kufe'ye gönderdi. Tehdit işe yaradı. Hüseyin ve takipçilerinin Kufe'nin sadece birkaç kilometre güneyinde, Kerbela'da önlerinin kesilmesinden çok önce, isyan bastırılmıştı. Tam da Hüseyin'in öngördüğü gibi, Kufeliler onu kaderine terk etmişti. Ama yine de, ayaklanmanın çöktüğü haberini aldıktan sonra, liderlik etmek üzere yola çıktığı kişiler tarafından yarı yolda bırakıldıktan sonra bile, Hüseyin Kufe'ye ve kesin ölüme yürümeye devam etti.

Kerbela'da yaşanan olaylar tüm Müslüman topraklarına şok dalgaları şeklinde yayıldı. Katliamdan sonra, Yezid'in birlikleri, Hüseyin'i destekleyenlere uyarı olması için hayatta kalanları Kufe sokaklarında halkın arasında dolaştırmaya kalktılar; aralarında Hüseyin'in hayatta kalan tek oğlu Ali de vardı; o kadar bitkin bir hâldeydi ki, deveye bağlamaları gerekmişti. Hüseyin'in kesik başı kalabalığa gösterildiğinde, Kufeliler feryat etmeye ve göğüslerine vurmaya, Peygamber'in ailesine ihanet ettikleri için kendilerini lanetlemeye başladılar. Ama Beni Haşim'in liderliğine kesin olarak karşı çıkan fraksiyonlar bile Halife'nin kudretini bu şekilde sergilemesi karşısında dehşete düştü. İnsanlar, sonuçta bu Allah'ın Resûlü'nün ailesi, diyordu; nasıl olur da, hayvanlar gibi aç bırakılıp, katledilirler?

Tüm imparatorlukta, neredeyse anında isyan başladı. Varlığını sürdüren Harici fraksiyonlar Yezid'i kâfir ilan ettiler ve biri İran'da, biri de Arap Yarımadası'nda olmak üzere kendi bağımsız rejimlerini oluşturdular. Kufe'de

Muhammed bin Hanefiyye (Ali'nin Fatma'dan olmayan oğlu) adına Kerbela'daki katliamın intikamını almak için küçük ancak kanlı bir ayaklanma başladı. Mekke'de, Abdullah bin Zübeyr-Cemel Savaşı'nda Talha ile birlikte, Ayşe'nin yanında, Ali'ye karşı savaşmış olan adamın oğlu-bir ordu kurdu ve kendini Emir'el Müminin (İnananların Komutanı) ilan etti. Ensar derhâl bin Zübeyr'i izledi ve Şam'dan bağımsızlığını ilan etti ve kendilerini Medine'de temsil edecek liderini seçti.

Yezid bu ayaklanmalara, ordusunu göndererek cevap verdi. Onun emriyle, Suriye kuvvetleri Mekke ve Medine'yi devasa mancınıklarla kuşattı ve halka, ayrım gözetmeden alev topları yağdırdı. Mekke'de yangın hızla Kabe'ye sıçradı, mabet yandı, kül oldu. Yangın sonunda söndüğünde, her iki kutsal şehir de harabeye dönmüştü. Medine derhâl teslim oldu ve Yezid'e bağlılığını bildirdi. Ancak Emeviler'in, Halife Abdülmelik komutasında, bin Zübeyr'in Mekke'deki ordusunu yenmesi, Mekke'yi tekrar alması ve Şam'ın mutlak egemenliğini yeniden kurması için on yıl daha gerekti.

Bu sırada, imparatorlukta Emevi Halifeleri'nin farkında olmadıkları, daha derinden ve çok daha önemli bir devrim gerçekleşiyordu: Siyasi irade için değil, Müslümanlık inancının özünün kontrolünü ele almak için yapılan bir devrim. Kerbela'daki olaylardan dört yıl sonra, MS 684'te, kendilerine *tevvabun*, yani Tövbekârlar adını veren Kufeli küçük bir grup, katliamın yapıldığı yerde toplandı; yüzleri siyaha boyalı, kıyafetleri yırtık bir hâlde Hüseyin ve ailesinin ölümü için yas tuttu. Hem Hüseyin'i anmak, hem de Emevi kuvvetlerine karşı ona yardım etmemiş olmalarının kefareti için toplanmışlardı, gayri resmîydi ve tören yoktu. Tövbekârlar suçlu olduklarını herkese göstermek üzere Kerbela'da toplanmışlardı ve toplu yas tutuşları günahlarından arınmanın bir yoluydu.

Günahlardan arınmak için yas tutma nosyonu Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Manişeizm dahil olmak üzere Mezopotamya dinlerinin çoğunda yaygın olarak görülse de, İslam'da daha önce benzeri görülmemiş bir fenomendi. Hatta Tövbekârlar'ın Kerbela'da birlikte yas tutmaları, zaman içerisinde yepyeni bir dini gelenek hâline gelecek olan ritüellerin ilkiydi. Basitçe ifade etmek gerekirse, Kerbela'da yaşananların anısı Şiatü Ali'yi yavaş yavaş, topluluğun liderliğini Peygamber'in ailesine verme amacıyla hareket eden siyasi bir fraksiyondan, İslam'da tamamen farklı bir mezhebin oluşumuna doğru götürüyordu: *Şiilik,* Kerbela'daki şehitlerin izinden giden, baskıya karşı adalet savaşında kendisini gönüllü olarak feda eden, doğruluk sahibi inananlar ideali üzerine kurulu bir din.



Kerbela'da Tövbekârlar'ın yaptıklarının dinler tarihinde ayrı bir yere sahip olmasının nedeni, mit yerine ritüellerin inancı şekillendirmesini görmemizi sağlamasıdır. Şiiliğin gelişimi tartışılırken bu son derece önemli konunun akıllardan çıkarılmaması gerekir. Heinz Halm'ın ifade ettiği gibi, Şia "dogma inancının beyanından" değil, Kerbela efsanesi etrafında gelişen "ritüeller gerçekleştirme sürecinden" doğan bir topluluktur. Bu ritüellerin yüzlerce yıl sonra resmîleşmesinden sonra Şii din âlimleri bunları yeniden incelemiş ve yeniden yorumlamış, zaten oluşmuş olan yeni bir dini hareket için teolojik temeli belirlemişlerdir.

Kerbela Şiiliğin Eden Bahçesi oldu, insanlığın ilk günahı Allah'a itaat etmemek değildi ama Allah'ın ahlâki ilkelerine bağlı kalmamaktı. Tıpkı erken dönem Hıristiyanlar'ın İsa'nın moral bozucu ölümü ile başa çıkabilmek için Haçlanma olayını bilinçli ve ebedi bir fedakârlık olarak yeniden yorumlamaları gibi, Şia da Hüseyin'in şehit olmasının, bilinçli ve ebedi bir karar olduğunu iddia eder.

Şia, Hüseyin'in doğumundan çok önce, Kerbela olaylarının mucizevi bir biçimde Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ali ve Fatma'ya bildirilmiş olduğuna inanır. Şia, Hüseyin'in Halife'yi yenemeyeceğini bildiğini ama ilkeleri ve gelecek nesiller adına kendini feda ederek Kufe'ye doğru yoluna devam etmeyi bilinçli olarak tercih ettiğini söyler. Hüseyin, Muhammed'in akrabalarının yönetimi altında birleşen bir topluluğun vizyonunu silah gücüyle değiştirmenin mümkün olmayacağını görerek, Husain Jafri'nin ifadesiyle "Müslüman toplumlunun bilincinde gerçek bir devrim" planlamıştı. Hatta, saygın Şii din âlimi şah Abdülaziz, Hüseyin'in kendini feda edişinin, İbrahim'in ilk oğlu İsmail'i neredeyse kurban etme hikâyesinin mantıklı sonu olduğunu; kurbanın kalkmadığını sadece Kerbela'ya kadar *ertelendiğini* ve Hüseyin tarafından istekle yerine getirildiğini iddia eder. Dolayısıyla Şia, Hüseyin'in şehit oluşunu İbrahim'in başlattığı ve Muhammed'in Araplar'a getirdiği dini tamamladığını düşünür.

Kerbela'da yaşanan olayların yorumlanmasından yola çıkılarak, Şii inancında, Ortodoks ya da Sünni İslam'da yer almayan, fedakârlık yoluyla kefaret şeklinde tamamen İslami bir teoloji gelişti. Şia, "Hüseyin için dökülen bir damla gözyaşı yüz günahı siler." der. *Eza* ya da "yas" olarak adlandırılan bu kavram Şii yetkililer tarafından sekizinci yüzyıl ortalarında şekillendirilen törenlerle tam olarak ifade edilmeye başlanmıştır ve günümüzde de inancın temel ibadetini oluşturur.

Şia her yıl, Muharrem ayının ilk on gününde ve en çok da onuncu günde yani Aşure gününde Hüseyin'in şehit edilişini, *zakir* adı verilen, din adamları tarafından şehitlerin hikâyelerinin okunduğu, taziye meclisleri ve Muhammed'in ailesine ait mukaddes eşyaların mahallelerde gezdirildiği tören alayları ile anar. Muharrem ayı törenleri içerisinde belki de en bilinenleri Şii çile oyunlarıdır (*taziye*), burada Kerbela'da yaşanan olaylar ve cenaze töreni

(*matem*) ayrıntısıyla canlandırılır; katılımcılar ritmik, neredeyse mantrayı andıran bir şekilde elleri ile göğüslerine vurur ya da sırtlarını zincirlerken, Hasan ve Hüseyin diye bağırırlar, ta ki kanları sokaklarda akıncaya kadar.

Görünüşteki benzerliğe rağmen, Şiiler'in kendilerini kırbaçlaması ile bazı Hıristiyan keşişlerinin benzer uygulamaları arasında fazla bir ortak yön bulunmaz. Bu, kişinin kendi başına gerçekleştirdiği, dinsel bir kendini cezalandırma ritüeli biçiminde bir kırbaçlama olayı değildir. Bu ritüeller ayrıca, acıyı, bilinci artırma aracı olarak gören çileci bazı Hindu mezheplerinin kendini cezalandırma ibadetlerine de karşılık gelmez. Muharrem törenlerini izleyen neredeyse tüm objektif gözlemcilerin belirttiği gibi, matemin fiziksel açıdan acı vermeyen bir etkinlik olması düşünülmüştür: Kişinin günahlarından arınma aracı değil, toplu bir şehadettir. Kurtuluşu getiren acı değil, Hüseyin için gönüllü olarak kan ve gözyaşı dökmektir. Bu nedenle, Şiiler'in matem törenlerinin hem dini hem de siyasi yetkililerin himayesinde gerçekleştiği pek çok büyük şehirde, kendini kırbaçlama ritüelleri yerine, katılımcılar ile birlikte tören alayına katılan gezici kan bankalarına güvenli ve denetim altında kan bağışında bulunulması yönünde kampanya başlatılmıştır.

Şia'ya göre, Muharrem ayı törenleri ahlâki bir tercihi simgeler; bu törenler, katılımcılardan birinin sözleriyle, "Orada, Kerbela'da olsaydık [Hüseyin] ile birlikte durur ve kanımızı verir ve onunla ölürdük." diyen halkın açık beyanıdır. Belki de bir o kadar daha önemli olan, bu ritüellerin dini yayma görevi görmesidir. Başka bir katılımcının David Pinault'ya açıkladığı gibi, "Matemi sadece Hüseyin'i anmak için tutmuyoruz, bu aynı zamanda Şii olduğumuzu ifade etmenin bir yolu."

Sünni alemin büyük bölümünde bu gibi adanma ritüelleri, tüm Sünni mezheplerinin kesin olarak karşı geldiği *bida* ya da "dinde sonradan ortaya çıkan şeyler" olarak red-

dedilir. Ancak Sünniler Muharrem töreni katılımcılarının yaptıklarından çok, ritüellerin anlamından rahatsız olurlar: On altıncı yüzyıl Kur'an âlimi el Kaşifi'ye göre "Hüseyin için gözyaşı döken ya da Hüseyin için gözyaşı dökenlerle birlikte yas tutan herkese" cennet müjdelenmiştir. Şia ile Sünni inanç arasındaki temel fark buradan kaynaklanır. Şia, kurtuluş için Muhammed'in, damadı Ali'nin, torunları Hasan ve Hüseyin'in ve Muahmmed'in diğer meşru haleflerinin yani *İmamların* şefaatinin gerektiğine inanır; onlar kıyamette insanlara şefaat edecek olmanın yanında, ilâhi vahyin ebedi uygulayıcıları (*veli*) görevi üstlenirler.

İmam kelimesinin birden fazla anlamı vardır. Sünni İslam'da, imam camide cemaatin önünde duran ve namaz kıldıran kişidir. Şia, kimi zaman bu tanımlamayı dini liderleri için kullansa da, Muhammed'in meşru halefleri olarak onun ilâhi mesajını koruma ve sürdürme sorumluluğu taşıyan, "belli" sayıda imam olduğunu düşünürler; bu sayı Şii mezheplerine göre değişir. En azından teorik olarak Müslüman toplumun görüş birliği ile göreve gelen siyasi bir lider olan halifeden farklı olarak, imam, Muhammed Peygamber'in ruhani otoritesini temsil eder ve doğumundan itibaren Allah tarafından görevlendirilmiştir. Sünni Halife sadece Muhammed'in dünyadaki vekili-yardımcısı olmayı iddia edebilir; herhangi bir siyasi gücü olmayan Şii imama ise Peygamber'in yaşayan ruhu bahşedilmiştir ve dolayısıyla onu dünyevi tüm hükümdarlardan üstün kılan ruhani bir otoriteye sahip olduğu düşünülür.

Önde gelen Şii din âlimi Allame Tabatabai'ye göre imamın varlığı gereklidir çünkü insanların ilâhi mesajın kendilerine açıklanmasına ihtiyacı vardır- üstelik sadece açıklanması değil, korunması ve yenilenmesi de gerekir. İnsanlar Allah bilgisine kendi başlarına erişecek kapasiteye sahip olmadıklarından, imam tüm toplumlarda ve her dönemde gerekliliktir. Dolayısıyla, Muhammed'in dünyevi otoritesine halef olan "sabit" sayıdaki imama ek olarak,

"Allah'ın Yeryüzündeki Kanıtı" görevi görecek, vahyin ebedi muhafızı olan "daima mevcut" ya da "baştan beri var olagelen" bir imam da olmalıdır. Dolayısıyla, ilk imam Muhammed ya da Ali değil, Adem'dir. Ve, imam ve peygamber kimlikleri zaman zaman tek bir bireyde birleşmiş olsa da, bu iki görev arasındaki fark temelde bilinçle ilgilidir. Şia'ya göre, peygamber, Allah tarafından verilen, tüm yaratıkları kaçmaları mümkün olmayan muazzam bir katman gibi sonsuza kadar sarmalayan ebedi mesajı, ilâhi takdir sonucu fark etmiş kişidir; imam ise bu mesajı fark etmek için gerekli peygamber algısına ya da anlamak için gerekli akıl gücüne sahip olmayanlar için açıklayan kişidir. Diğer bir deyişle, peygamber Allah'ın mesajını *aktarır*, imam ise onu insanların anladığı dile *çevirir*.

Şia'ya göre, peygamber ile imam arasındaki bu ilişki peygamberlik tarihi boyunca gözlemlenebilir. Allah tarafından İbrahim'e ahit verilmiş olabilir, ancak bunu yerine getiren, imamları İshak ve İsmail'dir; Musa'ya ilâhi yasalar verilmiş olabilir, ancak bunu Vaat Edilen Topraklar'a taşıyan Harun olmuştur; İsa kurtuluşu vaaz etmiş olabilir ancak kiliseyi Petrus kurmuştur. Aynı şekilde, Son Peygamber Muhammed, Araplar'a Allah'ın mesajını aktarmış olabilir ancak uygulamak meşru halefi olan Ali'ye düşmüştür. Dolayısı ile Şiiler'de Kelime-i Şehadet şöyledir:

"Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Resûlü'dür ve Ali Allah'ın velisidir."

Allah'ın iradesini uygulayan kişi olarak imam, tıpkı peygamber gibi, hatasız ve günahsızdır, çünkü bir Şii din âliminin iddia ettiği gibi, "günah çağrının geçerliliğini ortadan kaldırır." Sonuç olarak Şia, imamların diğer insanlar gibi topraktan yaratılmadığı, nurdan yaratıldığı görüşünü geliştirmiştir. Ayrıca, imamların mistik bir bilgi aktarımı ile imamdan imama geçen gizli bir ezoterik bilgiyi koruduklan da söylenir. Bu ezoterik bilgiler, Muhammed'in ölümünden sonra Cebrail tarafından Fatma'ya aktarılan

vahyin yer aldığı *Fatma'nın Kitabı* gibi gizli kitapların saklanmasını içerir. İmamlar ayrıca Allah'ın sır olan adını bilirler ve Müslümanlık inancının içsel gerçekliğini açığa çıkarmak için gerekli ruhsal rehberliğe sadece onlar sahiptir.

İmamların Kur'an'ı yorumlamada tek yetkili olmalarının nedeni bu ruhsal rehberliktir. Şia, Kur'an'ın sayfalarında iki farklı okuyucu grubu için iki farklı mesaj olduğuna inanır. Kur'an'ın görünürdeki mesajı (*zahiri*) ortadadır ve önceki bölümde açıklanan tefsir ilmi (geleneksel Kur'an açıklaması) aracılığıyla tüm Müslümanlar'a açıktır. Ancak, Kur'an'm gizli mesajını (*batıni*) açığa çıkarmak için tevili (Kur'an'ın saklı, gizli anlamını) sadece imam gerektiği gibi kullanabilir. Tefsir ile tevil arasında Sünni İslam'da da bir ayrım olmakla birlikte, Şia vahyin insan algısının ötesinde kaynaklardan gelmesi nedeniyle, Kur'an'ın *tamamının* semboller ve belirsiz atıflar içerdiğine ve bunu açıklamak için gerekli ruhsal mükemmeliyetin sadece imamda olduğuna inanır. Sekizinci İmam Ali er-Rıza'nın ifadesiyle, sadece Kur'an'ın dolaylı ayetleri ile açık ayetleri arasında ilişki kurabilen bir kişi "doğru yola rehberlik etme" iddiasında bulunabilir.

Şiilik'te tevilin üstünlüğü, kutsal kitaptan farklı inanç ve ibadetlerine gerekçe gösterecekleri atıflar ortaya koyarak kendilerini Muhammed ile ilişkilendirmek isteyen erken dönem Şia için büyük avantajlar sunuyordu. Elbette bu, ana dinleri ile aralarında bağ kurmak isteyen tüm mezheplerin yaygın kullandıkları bir taktiktir. Örneğin, aslında mesihin gelmiş olduğuna inanan Yahudiler olan ilk Hıristiyanlar, kendi mezhepleri ile Yahudilik arasında bağ kurmak ve kendi mesihlerini İbrani İncili'nde yer alan çeşitli ve genellikle çelişkili mesih kehanetleri ile eşleştirmek için, İbrani İncili'nde İsa'ya yapılan gizli atıfları aramışlardır. Aynı şekilde, Şia da Kur'an'ı incelemiş ve tevil ile uygun şekilde yorumlanması durumunda imametin ebedi doğru olduğunu dolaylı olarak ifade eden ayetlerle

dolu olduğunu görmüşlerdir. Aşağıda, Kur'an'dan "Nur Ayeti" olarak anılan bölüme bakalım:

Allah göklerin ve yerin nurudur.

O'nun nuru duvarda, içinde lamba bulunan bir oyuk gibidir,

Lamba bir cam fanus içindedir ve cam fanus parlayan bir yıldız gibidir,

Bir zeytin ağacının yağıyla yanar-

O ne Doğu'nun, ne de Batı'nın ağacıdır-

O'nun yağı, ateş değmeden ışıldar:

Nur üstüne Nur!

Allah dilediği kimseyi Nuruna eriştirir.

Allah insanlara örnekler verir,

Ve Allah her şeyi bilir. (24:35)

Altıncı İmam Cafer-i Sadık'a göre, incelikle işlenmiş bu sözler Allah'ın Şia'ya verdiği bir mesajı saklar. Cafer, Allah'ın nurunun aslında Muhammed olduğunu söyler; bir cam fanusun içinde olması, "ne bir Yahudi [Doğu'nun] ne de bir Hıristiyan [Batı'nın] olan" İmam Ali'ye aktardığı peygamberlik bilgisine atıftır. Ve tıpkı kutsal yağın ateş değmeden ışıldaması gibi, ilâhi bilgi de, "Muhammed söylememiş olsa da" imamın ağzından yayılır.

Kur'an "Nur üstüne Nur!" der.

Cafer cevap verir; "İmam'dan İmam'a!".

Muhammed'in ardından gelen ilk imam elbette Ali'ydi, ondan sonra sırasıyla oğulları Hasan ve Hüseyin geliyordu. Dördüncü İmam Hüseyin'in Kerbela'da hayatta kalan tek oğlu Ali (Zeynel Abidin adıyla da bilinir) oldu; Şam'da esir olarak geçirdiği birkaç yıldan sonra Medine'ye dönmesine izin verilmişti. Ali Zeynel Abidin'den sonra MS

712'de (Kerbela olayları yaşandığında dört yaşında olan) oğlu Muhammed el-Bakır geldi; ancak Şia içerisinde küçük bir grup el-Bakır'ın Beşinci İmam olmasını reddetti ve yerine Zeynel Abidin'in bir diğer oğlu Zeyd eş-Şehid'i kabul etti. Bu fraksiyon Şia'dan ayrılmış ve Zeydi olarak bilinen bir mezhebi oluşturmuştur.

Şia'nın büyük bölümü el-Bakır'ın görevi devralmasını kabul etti; imamlık ondan oğlu Cafer-i Sadık'a geçti. Altıncı ve en etkili imam olan Cafer Kerbala ritüellerini resmîleştirdi ve esas Şii fıkıh mezhebinin ilkelerini oluşturdu. Bilinen adıyla Caferi mezhebi, öncelikle Muhammed'in yanı sıra imamların hikâyelerini de içeren farklı bir grup hadisi kabul etmesiyle, ikinci olarak da Şii hukukunda birincil kaynak olarak içtihadı ya da bağımsız hukuk muhakemesini yoğun biçimde kullanması ile Sünni fıkıh mezheplerinden ayrılır.

Yıllar boyunca Şia içerisinde, *müctehidin* (kelime anlamıyla içtihat uygulayan kişi) hukuk kararları ya da fetva yayınlarken sadece mantıksal konjonktüre dayanmasına izin verilip verilemeyeceği konusunda ayrılıklar yaşanmıştır. Örneğin Ekberiler, içtihadın kullanımını tamamıyla reddeder, ulemanın hukuki kararlarında sadece Muhammed'in ve imamların geleneklerini esas almalarını şart koşar. Ancak, İslam hukukunun oluşumunda içtihat kullanımını büyük bir gayretle destekleyen, Ekberiler'in rakipleri olan Usuli ekolü Şiilik'te baskın olan ekol hâline gelmiştir. Günümüzde, Şii hukukunda, çağdaş Şii fıkıh âlimi Hüseyin Modarressi'nin ifadesiyle "aklın emrettiğini, din de emreder" görüşü hakimdir.

Şii dünyasında günümüzde o kadar çok müctehid vardır ki, sadece âlim olarak en üst seviyeye ulaşabilmiş olanların ve en fazla müridi bulunanların içtihat uygulamaya devam etmesine izin verilmiştir. Bu müctehidler sıralamasının en başında *Ayetullahlar* ("Allah'ın delili" anlamında unvan) gelir; kararları müritleri açısından bağlayıcıdır.

Günümüzde, çoğunlukla İran ve Irak'ta olmak üzere az sayıda Ayetullah vardır ancak Şia üzerinde sarsılmaz bir dini ve siyasi otoriteleri bulunur. İleride göreceğimiz gibi, 1979'da Ayetullah Humeyni'nin İran Devrimi'ne yol açan sosyal, siyasi ve ekonomik güçler üzerinde iradesini kullanmasını sağlayan da bu otoritedir.

Cafer, 757'de, iddialara göre zehirlenerek öldü, ancak Sünniler tarafından açıkça öldürülmemiş olan tüm imamlar için bu iddia ileri sürülmüştür. Ölmeden önce Cafer Yedinci İmam olarak en büyük oğlu İsmail'i atadı. Ancak İsmail babasından önce öldüğü için, yerine Cafer'in ikinci oğlu Musa el-Kazım geçti. Şia'nın büyük bölümü Musa'yı topluluğun ilâhi olarak seçilmiş lideri kabul etse de, görevlendirmede görünen bu "yer değiştirme"den rahatsız olanlar da vardı. İmamlık ilâhi olarak verilen bir görev değil mi, diye soruyorlardı. Cafer, hatasız imam, nasıl olmuş da yanlış halef seçmişti? Sonunda bu fraksiyon, inanışları doğrultusunda İsmail'in ölmediğini, kıyamet gününde İmam İsmail olarak değil, İslam'da *mehdi* olarak bilinen kurtarıcı olarak döneceği ruhsal bir alemde saklandığını iddia etmek durumunda kaldı.

İsmail'in, İsmaililer ya da mehdiden önce sadece yedi imam olduğunu kabul etmeleri nedeniyle "Yediciler" olarak adlandırılan müritleri, "Müslüman Mesih" nosyonunu ilk ortaya atanlar değildir. *Mehdi* kelimesinin orijinali "ilâhi olarak rehberlik eden"dir ve İslam çağının başından itibaren bir onur unvanı olarak kullanılmıştır; Muhammed için "mehdi" denmiştir, aynı şekilde Ali ve iki oğlu Hasan ve Hüseyin için de bu unvan kullanılmıştır. Kerbela'daki katliamdan sonra, hem Abdullah bin Zübeyr, hem de Muhammed bin Hanefiyye, Emevi Halifesi'ne karşı başarısız olan ayaklanmaları sırasında mehdilik ilan etmişlerdir. Ancak, İsmaililer mehdi inancını din inançlarının merkezine yerleştiren ilk İslami mezheptir. Buna rağmen, ancak on ikinci ve son imama kadar Musa'nın sıralamasını izle-

dikleri için "On İkiciler" olarak adlandırılan Şia'nın büyük bölümünün de mehdi doktrinini kabul etmesinden sonra, bu dünyadan ayrılmış ve Kıyamet Günü'nde dünyaya adaleti getirmek üzere döneceği bir aleme geçmiş olan "Kayıp İmam" etrafında İslam'a has bir kıyamet anlatımı geliştirilmiştir.

Kur'an'da mehdiden bahsedilmediğinden, Müslümanlar "kayıp imamın" ikinci defa gelişi konusunda bilgi için hadise başvurdular. Tahmin edileceği gibi, bu söylenceler coğrafi konuma ve siyasi görüşe göre büyük farklılıklar gösteriyordu. Örneğin hem dini hem de gündelik konularda Emeviler'e bağlı olunan Suriye'de, hadisler mehdinin Kureyş Ailesi'nden olacağını ileri sürüyordu; Şii inanışının başkenti konumundaki Kufe'de ise, hadis mehdinin Muhammed'in, damadı Ali aracılığıyla, doğrudan varisi olacağında ısrarlıydı ve dünyaya tekrar geldiğinde ilk işi doğal olarak, Kerbela katliamının intikamını almak olacaktı. Bazı söylenceler mehdinin gelişi öncesinde iç savaşlar ve sahte peygamberler, depremler ve İslam hukukunun terk edilmesi gibi belirtiler olacağını öngörüyordu. On dördüncü yüzyılda yaşamış tarihçi ve filozof İbni Haldun'a göre, mehdi ya İsa'dan hemen önce gelecek ya da her iki mesih dünyaya birlikte gelerek güçlerini birleştirecek ve deccal ile savaşacaklardır.

Mehdi doktrini Şiilik'te egemen olmaya başlayınca, Sünni din âlimleri bu konuda daha fazla yorum yapmaktan kaçınmaya başladılar. Hızla siyasi açıdan rahatsız edici bir doktrine dönüşmekte olan konuyu gözden düşürme çabasıyla, Sünni fıkıh mezhepleri mehdi inancını açıkça eleştirdiler. Sünni yapıların korkuları yerindeydi. Abbasiler kısmen Şia'nın mesih beklentisine hitap ettikleri için Emevi Hanedanlığı'nı yıkmayı başardılar. Hatta, ilk Abbasi hükümdarı mesih unvanı olan *Seffah* ("Cömert") lâkabını aldı. Ona "Haşimiler'in mehdisi" şeklinde hitap ediliyordu. İkinci Abbasi Halifesi *Mansur* (özellikle Yemen'de

mehdi için kullanılan mesihe dair bir tanım) lâkabını aldı, üçüncüsü ise kendisine "mehdi" diyor, kendi yönetimini açıkça vaat edilen kurtarıcının yönetimi ile tanımlıyordu.

İmam Musa'dan sonra İmam Rıza geldi, onun dönemi ünlü Abbasi lider Harun Reşid'in halifeliği ile aynı döneme rastlar. Rıza MS 817'de öldü ve ardından oğlu Muhammed Taki (İmam Cevad olarak da bilinir) geldi. Bu noktada, (kendileri de Şia olan) Abbasi halifeleri ile Şii imamları arasındaki husumet o kadar büyümüştü ki, Abbasiler'in imamların siyasi rakipler hâline gelmelerinden korkmaları nedeniyle, Onuncu ve On birinci İmamlar- sırasıyla İmam Naki ve İmam Askeri- imamlık dönemlerinin neredeyse tamamını Abbasi zindanlarında geçirdiler. On ikinci ve son imam, Muhammad bin Hasan MS 868'de Samara'da doğduğunda, Şia onu halkın gözü önünde bulundurmamanın daha iyi olacağına karar verdi. Dolayısıyla, İmam Mehdi adı verilen On İkinci İmam, gabya karıştı; On İkici Şia onun kıyamette geri döneceğine ve dünyada barış ve adalet dönemini başlatacağına inanır.

İmam artık dünyada olmadığından, Şia uzun süren siyasi sessizlik ve *takiye* adı verilen "ihtiyati gizlenme" dönemine girdi. Doğrudan siyasi gücün kullanımı mehdinin ilâhi otoritesinin ele geçirilmesini gerektirdiğinden, onun dönüşüne kadar kurulacak hükümetler meşru sayılmaz. Sonuç olarak, Şii ulemanın rolü mehdinin temsilciliğine, İranlı âlim Abdulaziz Sachedina'nın ifadesiyle "yaşayan isnatlara" yani "Kayıp İmam'a" götüren insanlardan oluşan aktarım zincirlerine indirgenmiştir.

Bu Şii hükümetlerinin kurulmadığı anlamına gelmez. 1501 yılında, İsmail adında on altı yaşında bir emir İran'ı fethetti ve Safevi İmparatorluğu'nun ilk *Şahı* ya da Kralı oldu. İsmail On İkici Şiiliği İran'ın resmî devlet dini olarak kabul etti ve hem kendi topraklarında, hem de komşusu Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünni İslam'a karşı vahşi bir cihat başlattı. İsmail'in Sünniler'e karşı cihadı birkaç yıl

sonra Osmanlı Padişahı Sultan Birinci Selim elinde sona erdi ve bu yenilgi Şah'ın Osmanlı topraklarına düzenlediği seferleri sonlandırsa da, İran sonsuza kadar değişti.

Şah İsmail "Kayıp İmam"ın yokluğunda kurulan Şii devletin meşruiyeti tartışmalarından etkilenmiyordu. Aksine, kendisinin uzun zamandır beklenen mehdi olduğunu ilan etti, bu sırada cüretkâr bir ifadeyle "Ben çok Allah'ım, çok Allah'ım, çok Allah'ım!" diyordu.

İsmail'in Safevi Hanedanlığı'nın on sekizinci yüzyılda sona ermesinden kısa bir süre sonra, On İkici Şiilik, İran'da "devletin dini" olarak kalsa da, önceki siyasi sessizliğine döndü, Ayetullahlar bir defa daha *takiye* ideolojisine dönmeleri ve on dokuzuncu yüzyılda Safeviler'in yerini alan Kaçar Hanedanı'nın ve yirminci yüzyılda Kaçarlar'ın yerini alan Pehlevi Hanedanı'nın yönetimlerine doğrudan müdahale etmemeleri konusunda yönlendirildi.

Tüm bunlar Ayetullah Humeyni ile birlikte değişti.



1979'da soğuk bir Şubat sabahı, yüz binlerce İranlı, son İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin uzun süren baskıcı hükümdarlığının sona erişini kutlamak üzere Tahran sokaklarını doldurdu. O gün, kalabalığın içinde demokratlar, akademisyenler ve Batı eğitimi almış aydın kesim, liberal ve tutucu din görevlileri, çarşı esnafı, feministler, komünistler, sosyalistler ve Marksistler, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler, erkekler, kadınlar ve çocuklar vardı; ortak noktaları, yıllar boyunca pek çok kişi için İran'da yaşamı çekilmez hâle getiren, Amerikan destekli despot rejime duydukları nefretti.

Kalabalık yumruğunu havada sallıyor, "Şah'a Ölüm!", "Zorbalığa Ölüm!" diye bağırıyordu. Öfkeli genç kadınlar şehrin çeşitli yerlerinde toplanmış Amerikan bayraklarını yakıyor ve yirmi yıldan biraz fazla zaman önce İran'ın ilk

demokratik devrim girişimini başarısızlığa uğratan süper güce karşı antiemperyalist sloganlar atıyordu. Söz konusu devrim 1953'te, aydın kesim, devlet memurları ve çarşı esnafından oluşan aynı alışılmadık koalisyonun İran'daki monarşiyi devirmeyi başardığında yaşanmıştı ancak sadece birkaç ay sonra monarşi CIA tarafından yeniden kurulmuştu.

"Amerika'ya Ölüm!" diye bağırıyorlardı, sloganları Tahran'daki Amerikan Elçiliği'ne *bu* devrimin, ne pahasına olursa olsun bozulamayacağı uyarısıydı.

O gün aynı zamanda, daha alışılmadık, çoğunlukla sakallı adamlar ve kara çarşaflı kadınlardan oluşan bir grup gösterici de şehitlerin adını haykırarak, Hasan ve Hüseyin diye bağırarak sokaklarda yürüyor ve Kıyamet Günü'nün yaklaştığını, mehdinin geldiğini söylüyordu. Bu gürültücü grup ellerinde, son yıllarda İran'da emperyalizm karşıtlığının baskın sesi hâline gelen haşin, düşünceli bir vaizin resimlerini ve posterlerini taşıyordu: Ayetullah Ruhullah Humeyni.

1902'de saygın bir Şii ulema ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Humeyni, Necef ve Kum'da saygın kurumlarda hukuk ve din bilimi dersleri aldı. Şiiliğin son derece karmaşık din adamları hiyerarşisi içerisinde hızla yükseldi ve çok genç yaşta, otuz iki yaşında takdir toplayan bir müctehid ve kısa süre sonra da Ayetullah oldu. Pek çok İranlı gibi, o da İran'ın iradesiz monarşisini, ülkenin "bir gün İngiltere'nin, başka bir gün Amerika'nın kölesi" olmasına izin vermekle suçluyordu. Ancak geleneksel siyasi sessizliklerini korumada kararlı Ayetullahlar'ın çoğundan farklı olarak, Humeyni, ahlâki otoritesini devletin sosyopolitik mekanizmalarına pervasızca yerleştiriyordu. Şah'ı korkusuzca lanetlemesi ve tekrar tekrar tahtı terk etmeye çağırması, sonunda 1964'te tutuklanması ve sürgüne gönderilmesine neden oldu.

On beş yıl sonra, 1979'da, Humeyni muzaffer ve ülke tarihinde yeni bir dönem başlatmaya kararlı bir hâlde

İran'a döndü - kalabalığın içinde neredeyse kimsenin tahmin edemeyeceği türden bir dönem. Hatta, sürgünden dönüşünün ardından bir yıldan az bir zaman geçmişken, Humeyni siyasi ve dini muhaliflerini - bu devrimi hayata geçiren insanları - önce dışlayacak, sonra idam edecek ve geçiş hükümeti yerine kendi kişisel İslam devleti idealini getirecekti: Toplumsal, hukuki ve dini tüm konularda nihai yetkinin sadece kendisinde olduğu bir devlet.

Ancak o Şubat sabahında, kimse Humeyni için *Fakih*, "Fıkıh Adamı" demiyordu: Zaman içerisinde yeni kurulan İran İslam Cumhuriyeti'nin Yüce Lideri olarak bu unvanı alacaktı. O zaman Humeyni mutlak dini yönetim planlarını henüz açığa çıkarmamıştı. Aslında, "Allah, Kur'an, Humeyni" sloganları ve Ayetullah'ın "Hayatımızın Işığı" olduğunu söyleyen pankartların arasında, kalabalığın içinde saklanması mümkün olmayan bir sır gibi, başka bir unvan dolaşıyordu. İnsanlar Humeyni'nin mehdi olduğunu söylüyordu; İran'a İslam'ı eski mükemmel durumuna getirmek üzere dönmüştü.

İran İslam Cumhuriyeti'ni kuran dini-siyasi felsefe için kullanılacak en doğru ifadeyle, *Humeynizm*in başarılı olmasının çok fazla nedeni var ve burada ayrıntıları ile ele almak için çok karmaşık nedenler. Pek çok yönden, 1979'da gerçekleşen İran Devrimi daha önce gerçekleşen popüler iki devrimin, 1905-11 Anayasa Devrimi ve 1953 Milliyetçi Devrim'in kaçınılmaz sonucuydu, her ikisi de İran'ın doğal kaynakları üzerindeki kontrollerini kaybetmek istemeyen yabancı hükümetler (ilki Ruslar ve daha az olsa da İngilizler; ikincisi ise, bahsedildiği gibi, Birleşik Devletler) tarafından bastırılmıştı. 1970'lerin sonuna gelindiğinde, İranlılar'ın büyük bölümü İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin yozlaşmış ve başarısız yönetiminden öylesine bıkmıştı ki, bir devrim daha olması kaçınılmazdı.

Siyasi katılımın neredeyse hiç olmadığı (Şah ülkenin parti sistemini kaldırmış ve anayasasını feshetmişti), rekor

seviyede enflasyona yol açan pervasız bir ekonomi gündemi ile hızlı ve işe yaramaz askerileştirme yaşanan ve milli ve dini kimliğin hızla ve geniş alanda kaybedildiği bir dönemle karşı karşıya kalınca, ülkenin din adamları, entelektüelleri, tüccar kesimi ve komünistlerden feministlere kadar İran'da bulunan neredeyse tüm sosyopolitik örgütler ideolojik farklılıklarını bir tarafa bırakmış ve yozlaşmış monarşiye karşı antiemperyalist, milliyetçi bir ayaklanmada bir araya gelmişti. Devrim sonrası propaganda aksini söylese de, bu, Ayetullah Humeyni'nin iradesiyle, İslami teokrasi kurma amacıyla başlatılmış, tüm tarafların aynı görüşte olduğu bir devrim hareketi kesinlikle değildi. Aksine, Şah'a karşı yükselen onlarca farklı ve kimi zaman birbiri ile çelişen eleştiri vardı. Humeyni'nin sesi, öyle ya da böyle, en yüksek çıkıyordu.

Humeyni'nin hem siyasi, hem de dini lider olarak dehası, Şiilik inancı ve kültürü ile örülü bir ülkede sadece Şii İslam'ın sunduğu simge ve benzetmelerin kitleleri harekete geçirecek ortak dil sunabileceğini fark etmiş olmasıdır. Dolayısıyla, İran'ı kendi teokratik yönetim vizyonuna dönüştürürken, Humeyni tarihte gördüğü en iyi örneği kullandı: Beş yüz yıl önce mehdi olduğunu iddia ederek ilk Şii devleti kurmuş olan Safevi hükümdar İsmail'i.

Elbette, Humeyni hiçbir zaman kendisini Tanrı'ya benzetmedi, ya da açıkça mehdi olduğu iddiasında da bulunmadı-bunu yapmak siyasi açıdan intihar olurdu. Bunun yerine, Humeyni bilinçli bir hareketle, mehdinin mesihlik karizmasını sahiplendi ve takipçilerinin çıkarımda bulunmasını bekledi. Kendisinden önceki tüm mehdiler gibi, Humeyni de İmam Musa'nın soyundan olduğunu iddia etti ve "imam" unvanını memnuniyetle kabul etti. Hüseyin ve ailesinin Kerbela'da katledilmesinin intikamını almak için İran ile Saddam Hüseyin'in Irak'ı arasında sekiz yıl süren (1980-1988) dehşet verici savaşı başlattı; kaldı ki, böyle bir intikam sadece mehdiye tanınmış bir haktı. As-

lında, savaşın ön saflarına mayın tarayıcılar gibi atılan binlerce İranlı çocuk boynunda "cennetin anahtarlarını" taşıyor ve başlarında taşıdıkları *Kerbela* yazılı bantlar onlara toprak savaşı içerisinde olmadıklarını, şehitlerin izinden yürüdüklerini hatırlatıyordu.

Bununla birlikte, Humeyni'nin kendisi ile mehdi arasında kurduğu en belirgin bağlantı *Velayet-i Fakih* "fakih yönetimi" nosyonudur. Dünyevi ve ilâhi egemenliğin tek bir hükümette toplandığı bu doktrinin özelliklerini 10. Bölümde ayrıntıları ile ele alacağız. Şimdilik, doktrinin temel çerçevesini ve Humeyni'nin siyasi ve dini ideolojisi içerisindeki yerini anlamak yeterli olacaktır.

Humeyni, mehdinin yokluğunda, ilâhi rehberliğin ancak Kayıp İmam'ın dünyadaki temsilcileri, yani Ayetullahlar aracılığıyla geleceğini iddia ediyordu. Humeyni bu iddiada bulunan ilk Şii din âlimi değildi; aynı düşünce Şeyh Fazlullah Nuri (Humeyni'nin ideolojik kahramanlarından) ve Ayetullah Kaşani gibi siyasi düşüncelerini ifade etmiş din adamları tarafından yirminci yüzyılın başında ileri sürülmüştü. Ancak Velayet-i Fakih geleneksel Şii doktrinine şaşırtıcı iki değişiklik getiriyordu. Birincisi, mutlak yetkinin nitelikli tüm din adamlarında değil, tek bir din adamında toplanmasında ısrar ediyordu. İkincisi, mehdinin vekili olarak, en üst düzeydeki din adamının yetkisinin "Kayıp İmam" ile aynı olduğunu ileri sürüyordu. Diğer bir deyişle, Humeyni'nin rehberliği, Peygamber'in ve On İki İmam'ın rehberliği gibi hatasızdı ve ilâhi olarak yönlendiriliyordu.

Humeyni, tarihe geçen siyasi beyanı sayılabilecek olan *İslam Devleti - Islamic Government* kitabında "Adil ve bilgili bir müctehid [nitelikli hukukçu - fakih] hükümet kurmak ve düzenlemek istediğinde, topluma dair işlerde Peygamber'in sahip olduğu tüm haklara sahip olacaktır" diyordu.

Bu şaşırtıcı bir ifade olduğu gibi, Şiilik'te radikal bir dini yenilikti. Şia'ya sadece mehdinin, ruhsal alemden döndü-

ğünde liderlik edebileceğine dair uzun zamandır var olan inanışa karşı gelerek, Humeyni mesih dönemini, mehdinin devletini onun adına kurup yöneterek başlatmanın din adamlarının görevi olduğunu söylüyordu. Velayet-i Fakih, "Kayıp İmam"ın yokluğunda, Fakih'in - en üst düzey hukuk adamı ve ülkenin "en bilgili din adamı"nın, "İmamlara verilen tüm işleri gerçekleştirmekten ve tüm ilişkileri yürütmekten sorumlu" olması gerektiğini ileri sürüyordu. Ve mehdinin dünyadaki temsilcisi olması nedeniyle Fakih, "Yüce Resûl ile aynı güce" sahipti ve insanlar ona kesin olarak itaat etmeliydi.

Kendi üstü olan Ayetullah Borujerdi ve Ayetullah Şeriatmedari dahil olmak üzere, İran'daki Ayetullahlar'ın çoğunun, modern dünyada Müslüman din adamlarının sorumluluğunun İslam devletini doğrudan yönetmek değil, ruhsal karakterini korumak olduğunu ileri sürerek, Humeyni'nin Velayet-i Fakih doktrinini reddetmesi, Şiilik'te dini ve siyasi düşüncede büyük bir çeşitlilik olduğunun göstergesidir. Ancak Humeyni'nin bu derece cazibe yaratmasının nedeni din anlayışını zamanının popülist diliyle anlatabilme becerisidir. Dolayısıyla, geleneksel Şii ideolojisini, zulüm gören kitlelerin ayaklanması için bir çağrı olacak şekilde yeniden şekillendirerek, etkili komünist ve Marksist fraksiyonlara ulaşmayı başardı. Konuşmalarını İran'ın efsanevi geçmişinden örneklerle süsleyip, siyasi felsefesinin ayrıntılarını kasten gizleyerek laik milliyetçilerin gönlünü aldı. "Hükümetin Fakih'in elinde olması gerektiğini söylemiyoruz" diyordu. "Aslında biz, ülkenin refahı için devletin Allah'ın yasalarına uygun olarak yönetilmesi gerektiğini söylüyoruz." Ama genellikle, böyle bir devletin, kitabında yazdığı gibi, "dini liderlerin denetimi" olmadıkça mümkün olmayacağını açıkça beyan etmiyordu.

Diğer Ayetullahlar Velayet-i Fakih'in sadece bir zorbalığın yerine başka bir zorbalık getirmek olacağını söy-

lediklerinde, Humeyni inat etti. Sonuçta, Fakih'in sadece sıradan bir dünyevi lider olmadığını, "Kayıp İmam"ın varisi olduğunu söylüyordu. Dolayısıyla, ilâhi adaleti idare etmiyordu, o *kendisi* ilâhi adaletti. Hatta, Humeyni'ye göre Fakih "sınırlı anlamda sosyal adalet bakımından 'adil' değildi, adaleti daha şiddetli, daha kapsamlıydı, öyle ki tek bir yalan söylese bile adil olma özelliği ortadan kalkardı."

Meslektaşları susturulunca ve İran'ın Şii çoğunluğu harekete geçmeye hazır hâle getirilince, Humeyni geçici hükümete el koymak için özgürdü. İranlılar'ın çoğu neyi kabul ettiklerini anlayamadan, yetkisini dini inançlarını siyasi ortama aktarmak, İran'ı İslam Cumhuriyeti hâline getirmek ve kendisini ülkenin ilk Fakih'i, İran'ın en yüksek dünyevi ve dini yetkilisi ilan etmek için kullandı.

Otuz yıl sonra, Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisi bir kez daha sorgulanıyordu, üstelik sadece Büyük Ayetullahlar Mir Muhammed Ruhani, Sayed Hassan Tabatabai-Qomi, Yusuf Sanei ve 2010 yılında ölümünden önce söylediği "Peygamber bile mutlak Velayet-i Fakih'e sahip değildi" sözüyle ünlü Hüseyin Ali Montazeri gibi İran'ın en kıdemli dini figürleri tarafından da değil. Ülkenin dini başkenti Kum'da genç ilâhiyat öğrencilerinden oluşan bir grup da teoriyi sorguluyor. Geleceğin dini liderleri olan bu gençler geleneksel (yani Humeyni öncesi) Şiiliği hiç yaşamadılar. Ancak Velayet-i Fakih'in Ayetullah Humeyni'nin vaat ettiği "mükemmel devleti" getirmeyi başaramadığının farkındalar. Üstelik, İran'ın politize olmuş Şiilik anlayışının, yüzde 70'i otuz yaşın altında olan ve devrim öncesi İran'a dair hatıraları bulunmayan İranlılar'ın çoğunun, genel olarak din ve özel olarak da İslam dini konusundaki algılarına, tamiri mümkün olmayacak biçimde zarar verdiğinin bilincindeler.

Ancak, Humeynizm'e karşı en büyük tehdit dışarıdan, komşu Irak'tan geldi. 2002 yılında ABD önderliğinde Saddam Hüseyin'i devirmek üzere başlatılan savaş Irak'ta

kutsal Necef şehrinde önemli diğer Şii ekolünün özgür kalması şeklinde beklenmedik bir sonuç doğurdu. Pek çokları tarafından dünyanın en önde gelen Ayetullahı kabul edilen, İran doğumlu Büyük Ayetullah Ali el-Sistani liderliğindeki Necef ekolü, Şia İslam'ın daha geleneksel, daha apolitik bir yorumunu dile getirir. Saddam Hüseyin'in vahşete varan baskısından kurtulmuş olması sayesinde, Necef etkisini İran sınırının ötesine taşımaya başladı. Sistani'nin takipçileri Kum'da bulunan ilâhiyat okullarına akın ederken, Necef de Humeyni'nin siyasi felsefesi ile lekelenmemiş bir Şia teolojisi versiyonunu öğrenmek arzusuyla İran'dan sürekli bir öğrenci akımı olduğunu belirtiyor.

Şiiliğin Humeynizm öncesindeki yorumuna, Şii ulemanın da Şia toplumunun siyasi değil ahlâki otoritesi konumuna dönmesi birkaç nesil boyunca sürebilir. Ancak geri dönüş kaçınılmaz görünüyor. Sonuçta Şiilik açık tartışma ve mantıksal söylem geleneği üzerine kurulmuş bir dindir. Yaklaşık bin dört yüz yıllık tarihinde, hiçbir Şii din adamı, kendisiyle aynı seviyedeki başka bir Şii din adamı üzerinde koşulsuz otoriteye sahip olmamıştır. Ayrıca hiçbir din adamı dinin anlamı konusunda yorumlayıcı tek yetkili konumunda olmamıştır. Şia her zaman tercih ettiği din adamını izlemekte özgür olmuştur, Şiiliğin bu derece derlemeci bir inanç hâline gelmesinin bir nedeni de budur. Aynı nedenle, hem İran'da, hem de İran dışında pek çok Şia artık İran İslam Cumhuriyeti'ni, İslam devleti örneği olarak değil, İslam devletinin yozlaşması olarak görüyor (bununla birlikte, bu tartışmanın başka bir bölümde ele alınması uygun olacaktır).

Ayetullah Humeyni 1989'da öldü. Seksen yedi yaşında, güçsüz ve hasta bir adam olmasına rağmen, ölümü ülkenin büyük bölümünde şaşkınlık yarattı. Cenazesinde insanlar sokaklarda bedenine saldırdılar; yas tutanlar kefeninden parçalar kopardılar ve hatıra olarak aldılar. Hatta İran'da "İmam"ın ölmüş olacağına inanmayanlar oldu.

Bazıları onun ölmediğini, sadece saklandığını ve tekrar geleceğini iddia etti.

Ancak, İran'da iktidara bir mesih gibi gelmesinden çok önce, Humeyni büyük İslam mistiklerin, Sufilerin adanmış bir müridiydi. Hatta, idealist bir üniversite öğrencisi olarak, genç Ruhullah gizlice, Allah ile bir olma arzusunu, bir aşığın sevgilisiyle bir olmak için yanıp tutuşması gibi anlatan şaşırtıcı biçimde tutkulu dizeler yazdığı defterler dolduruyordu.

Humeyni, "Ah, Sevgili'nin elinden bir kadeh şarap isterim" yazıyordu. "Bu sırrı kime söyleyebilirim? Kederimi nereye götüreyim? Sevgili'nin yüzünü görmeyi bir ömür arzuladım. Ateşin etrafında dönen coşkulu bir güveyim, ateşte kavrulan sedef otu tohumuyum. Lekeli cübbeme ve bu riya seccadesine bak. Bir gün meyhane kapısında bunları parçalayabilecek miyim?"

Gelecekte Ayetullah olacak biri için bunlar şaşırtıcı sözler olabilir. Ancak, İslam'ın önemli dallarından biri olan Sufilik ilkelerine aşina olanlar için, bu sözler yabancı değildir. Sufiler için, İslam ne yasadır, ne de teolojidir, ne ilkelerdir, ne de ibadetler. Sufiliğe göre İslam sadece, inananın egosunu yenmesi ve cennetin ve dünyanın yaratıcısıyla bir olması için araçtır.

8. Seccadeni Şarapla Lekele

SUFİ'NİN YOLU

Bu Leyla ve Mecnun'un hikâyesi.

Bir zamanlar, bir şeyhin ailesinde olağanüstü güzellikte bir erkek çocuk dünyaya gelmişti. Çocuğun adı Kays'tı ve büyürken herkes, ileride ailesi ve kabilesi için büyük bir gurur kaynağı olacağını biliyordu. Genç yaşında bile, bilgisi, çalışkanlığı ve konuşması yaşıtlarından çok üstündü. Konuştuğunda dilinden inciler dökülüyordu, gülümsediğinde yanakları güneşte açılan eflatun laleler gibiydi.

Bir gün, Kays çok hoş bir kızla karşılaştı, o an, anlam veremediği bir arzuyla çarpıldı. Kızın adı Leyla'ydı, "gece" anlamında ve tıpkı gece gibi hem karanlık, hem de aydınlıktı. Gözleri ceylan, dudakları ise nemli bir çift gül yaprağı gibiydi.

Leyla da Kays'a karşı anlayamadığı duygular hissediyordu. Bu iki çocuk aşk içinde boğuluyorlardı ama genç hâllerinde aşkın ne demek olduğunu bilmiyorlardı. Sanki aşk bir sakiydi ve kalplerinin kadehini ağzına kadar dolduruyordu; onlara ne doldurulursa içiyorlar, nedenini bilmeden sarhoş oluyorlardı.

Kays ve Leyla duygularını sır olarak saklarken şehir pazarlarının sokaklarında dolaşıyorlar, kaçamak bir bakış çalacak ve biraz gülümseyecek kadar yakın, dedikodu çıkmasına engel olacak kadar uzak duruyorlardı. Ama böylesi bir sırrı saklamak mümkün değildi ve bir fısıltı bile

bir krallığı devirmeye yeterdi. Sokakta biri "Kays ve Leyla birbirlerine aşık!" deyiverdi.

Leyla'nın kabilesi öfkeye kapıldı. Babası onu okuldan aldı ve çadırından çıkmasını yasakladı; erkek kardeşleri yakına gelirse Kays'ı yakalamaya yemin ettiler. Ama yeni ay doğduğunda, uluyan köpeği susturmak mümkün olmaz.

Sevgilisinden ayrı kalan Kays, büyülenmiş gibi bir ahırdan, diğerine, bir çadırdan diğerine dolaşıyordu. Gittiği her yerde Leyla'nın güzelliğinden bahsediyor, yoluna çıkan herkese onun erdemlerini anlatıyordu. Leyla'yı görmeden geçen zaman içerisinde aşkı deliliğe dönüştü; bir süre sonra insanlar sokaklarda onu parmaklarıyla göstermeye "İşte, deli adam geliyor! İşte *mecnun* geliyor!" demeye başladı.

Kays gerçekten de delirmişti. Ama bu delilik miydi gerçekten? Deli olmak aşkın aleviyle yanıp tutuşmak mı demektir? Güve, deli olduğu için mi arzusunun ateşinde yok olur? Öyleyse tamam, Kays delirmişti. Kays *Mecnun* olmuştu.

Paçavralara sarınmış ve aklını yitirmiş hâldeki Mecnun şehirden ayrıldı ve Hicaz'ın dağlarında ve boş arazilerinde amaçsızca dolaşıyordu, uzaklardaki sevgilisi için acı dolu şiirler yazıyordu. Evsizdi ve bir kabilesi yoktu, mutluluk topraklarından sürgün edilmişti. İyi ve kötü, doğru ve yanlış artık onun için anlam ifade etmiyordu. O aşıktı, aşktan başka bir şey bilmiyordu. Mantığı bir kenara bırakmıştı ve çölde bir serseri gibi yaşıyordu, saçları kirli ve dağınık, kıyafetleri paramparça olmuştu.

Mecnun delirmiş hâlde Kabe'ye geldi. Kalabalık hacı grubunu aşarak mabede geldi; kapısını yumrukluyor ve "Ey Rabbim, aşkım büyüsün! Mükemmele ulaşsın ve öylece kalsın. Susuzluğum geçinceye kadar aşk pınarından içeyim. Tek sahip olduğum, her şeyim ve olmak istediğim tek şey aşk!" diye bağırıyordu.

Hacılar şaşkına dönmüştü. Onun yere düşüşünü, başına toprak atışını, tutkularının zayıflığı yüzünden kendi kendine lanet edişini izlediler.

Mecnun'un yaptıkları ailesini ve kabilesini utandırıyordu, ama o utanç nedir bilmiyordu. Leyla'yı İbni Selam adında çok zengin bir adamla evlendirdiklerini duyduğunda, Mecnun kendini kaybetti. Kıyafetlerini parçalamış, çölde bir hayvan gibi çıplak hâlde sürünüyordu. Mağaralarda çöl yaratıklarıyla birlikte uyuyor, yabani otlar yiyor ve yağmur suyu içiyordu. Aşkı dilden dile dolaşıyordu. Dört bir yandan insanlar onu arıyor, bazen saatlerce onunla oturuyor ve onun ağzından sevgili Leyla'sını dinliyorlardı.

Bir gün, kendisini büyülenmişçesine dinleyen bir gruba şiirlerini okuduğu sırada, rüzgarla savrulan bir parça kağıt dizlerine düştü. Üzerinde iki kelime yazıyordu: "Leyla" ve "Mecnun." Kalabalığın gözü önünde, Mecnun kağıdı yırtarak ikiye ayırdı. Üzerinde "Leyla" yazan tarafını buruşturup, omzunun üzerinden attı; üzerinde kendi adı yazanı ise sakladı.

Kalabalıktan biri "Bu ne demek?" diye sordu.

"Tek bir ismin iki isimden daha iyi olduğunu anlamıyor musunuz?" dedi Mecnun. "Keşke aşk gerçeğini bilseydiniz, aşık birini kazıdığında, altından sevgilisinin çıkacağını bilirdiniz."

"Peki neden Leyla'nın ismini atıyorsun da, kendi ismini atmıyorsun?" diye sordu bir başkası.

Mecnun adama ters ters baktı. "İsim dediğin bir kabuktan başka bir şey değildir. Önemli olan kabuğun içinde ne sakladığıdır. Ben kabuğum, Leyla ise inci; ben peçeyim, o da altındaki yüz."

Kalabalık, bu sözlerin anlamını anlamasa da, tatlı konuşmasından büyülenmişti.

Bu sırada, kabilesinin koyduğu sınırlarla sıkışıp kalan ve sevmediği bir adamla evlenmeye zorlanan Leyla yalnız bir karanlıkta kapalı kalmıştı. O da Mecnun kadar acı çeki-

yordu ama onun sahip olduğu özgürlüğe sahip değildi. O da çölde yaratıklarla birlikte yaşamak istiyordu, dağların tepesine çıkıp Mecnun'a olan aşkını haykırmak istiyordu. Ama kendi çadırında ve kendi kalbinde mahkûmdu. Bir sabah seyahat etmekte olan bir tüccar ona Mecnun'dan haber getirince, Leyla rüzgarda savrulan bir kamış gibi, boş ve hafif hissetti.

Yaşlı adam dedi ki; "Senin ışığın olmadan, Mecnun'un ruhu bir kış gecesinde, binlerce fırtınayla çalkalanan okyanus gibi. Dağlarda cin çarpmış gibi dolaşıyor, bağırıyor, çığlıklar atıyor. Ve ağzında tek bir kelime: Leyla."

"Hepsi benim suçum" dedi Leyla, kendine lanetler ederek. "Sevdiğimin kalbine ateşi atan, onu küle çeviren benim." Umutsuzca, küpelerindeki değerli taşları çıkardı ve yaşlı tüccara verdi. "Bunlar senin. Şimdi Mecnun'a git ve onu bana getir. Sadece, onu görmek istiyorum, yüzüne birazcık bakmak, çehresinin ışığıyla bir an için bile olsa yıkanmak istiyorum."

Yaşlı adam kabul etti. Günlerce çölde Mecnun'u aradı. Sonunda bulduğunda, Leyla'nın mesajını iletti. "Bir an için bile olsa, yaşlı gözlerine bakmak için dünyaya sırtını dönme yeminini bozamaz mısın?" diye yalvardı.

"Kimse beni anlamıyor" diye düşündü Mecnun. "Onların mutluluktan anladığı benimle aynı değil, fark etmiyorlar mı? Belki onların dilekleri bu hayatta kabul olabilir ama benim özlemim bambaşka, ben bu gelip geçici dünyada oldukça dinmeyecek bir özlem, görmüyorlar mı?"

Ama Mecnun sevgilisinin yüzüne bakma olasılığına karşı koyamadı. Üzerine bir cüppe giydi, tüccarın arkasından bir koruluğa gitti ve yaşlı adam Leyla'yı getirmeye gittiğinde, orada saklandı.

Tüccar Leyla'yı elinden tutup koruluğa götürürken, tüm vücudu titriyordu. Sevgilisine kavuşmasına en fazla yirmi adım kalmışken, Leyla dondu kaldı. Yaşlı adam kolundan çekiştiriyordu ama Leyla hareket edemiyordu.

"Asil beyefendi" dedi, "buraya kadar, daha fazla gitmeyelim. Şu anda bile yanan bir mum gibiyim; bir adım daha atarsam yanıp kül olurum."

Yaşlı adam onu orada bıraktı ve Mecnun'a gitti. Onu ağaçların arasında çekip çıkardı, yüzünün rengi solmuş, gözleri cam gibi olmuş genç adamı ay ışığına çıkardı ve Leyla'yı gösterdi. Mecnun sendeleyerek ilerledi. Yıldızların ışıkları palmiye ağaçlarının tepesinden sızıyordu. Karanlıkta bir kıpırtı oldu ve birdenbire, gök kubbenin altında Leyla ve Mecnun yüz yüze geldiler.

Sadece bir an için, Mecnun'un yanaklarına kan geldi. İki aşık birbirlerine baktılar, aşk şarabından sarhoş olmuşlardı. Ama birbirlerine dokunabilecek kadar yakın olmalarına rağmen, bu şarabın sadece cennette içilebileceğini biliyorlardı. Bir nefes, bir iç çekiş ve boğuk bir hıçkırık; sonra Mecnun arkasını döndü ve koruluktan çöle doğru koşup, gecenin içinde bir gölge gibi kayboldu.

Yıllar geçti. Palmiye ağaçlarının yaprakları soldu. Çiçekler mateminden yapraklarını döktü. Kırlardaki otlar sararıp solarken, bahçeler yavaş yavaş çürürken, Leyla da aynı hâldeydi. Gözlerindeki ışık soldu ve son nefesini verirken sevgilisinin adını fısıldadı.

Mecnun sevgilisinin öldüğünü duyduğunda, derhâl eve döndü ve mezarının toprağına bulandı. Yattı ve sanki ibadet eder gibi, bedenini toprağa bastırdı, ama kuru dudaklarından sadece bir kelime döküldü: "Leyla." Sonunda, acısı ve özlemi sona ermişti. Ruhu serbest kaldı ve yok oldu.

Kimileri Mecnun'un bedeninin aylarca Leyla'nın mezarı üzerinde kaldığını söyler, bazılarıysa yıllarca. Kimse yaklaşmaya cesaret edememişti çünkü mezarı çöl yaratıkları gece gündüz bekliyordu. Mezarın üzerinde dönüp duran akbabalar bile Mecnun'a dokunmuyorlardı. Sonunda ondan geriye sadece kemikler kaldı. Ancak o zaman hayvanlar efendilerini bırakıp, çöle döndüler.

Hayvanlar gidince ve rüzgar Mecnun'dan kalan tozları süpürünce, Leyla'nın mezarına yeni bir mezar taşı yaptırdılar. Taşta şunlar yazıyordu:

Bu mezarda iki sevgili yatar
Ölümün karanlık rahminde bir olmuş sonsuza kadar.
Ayrılıkta birbirine sadık, aşkları gerçek:
Cennette olsun çadırları tek.

İslam'ın son derece karmaşık ve sonsuz çeşitlilikteki mistik geleneğine verilen adla *Sufilik*, Reynold Nicholson'ın uzun zaman önce gözlemlemiş olduğu gibi, özü itibariyle tanımlanamaz. Hatta *sufi* kelimesi bile bu hareketi sınıflandırmada fazla yol gösterici değildir. "Sufi olma durumu" anlamına gelen *tasavvuf* kelimesi, fazla önem taşımayan bir özelliğe, büyük olasılıkla, ilk Sufiler'in yoksulluklarının ve dünyadan kopuşlarının bir simgesi olarak giydikleri kaba keçe ya da *suf* kıyafetlere atıftır. Aslında, tanımlayıcı bir kelime olarak *sufi* günlük hayatta "*derviş* ya da *fakir* kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılır. Bazıları *sufi* kelimesinin Arapça "seçilen" anlamında *safve* ya da "saflık" anlamında *safa* kelimelerinden türediğini iddia etseler de, etimolojik açıdan her iki iddia da geçersizdir. Bazıları ise *sufi* kelimesinin Yunanca *sophia* yani "bilgelik" kelimesinin değişikliğe uğramış hâli olduğunu söyler. Bu iki kelime arasında akla yatkın görünen sembolik bir bağ olsa da, bu olasılık da düşüktür. Çünkü *sophia* kelimesini Aristo mantığıyla "mutlak şeyler bilgisi" şeklinde anlayacak olursak, *sufi* kelimesi ile sadece dilbilgisi bakımından değil, daha geniş tabanda ilişkili olacaktır.

Bir din hareketi olarak Sufilik çok farklı felsefi ve dini eğilimlerin bir karışımı gibidir; sanki içi boş bir kapmış da, içine biraz Hıristiyan manastır sistemi ilkeleri ve Hindu çilecilik anlayışı, yanına bir tutam Budist ve Tantrik düşün-

ce, bir parça İslami bilinircilik ve Neoplatonizm ve son olarak bazı Şiilik öğeleri, Maniheizm ve Orta Asya şamanizmi eklenmiş gibidir. Bu derece çeşitli etkiler akademisyenler tarafından yapılacak analizleri zorlayabilecek olsa da, aynı zamanda Sufilik'in ilk aşamalarında nasıl oluştuğuna da işaret edebilir.

İlk Sufiler arasında kuvvetli bir bağ yoktu; bunlar Allah'a dair özel bilgileri arayarak Müslüman İmparatorluğu içerisinde seyahat eden, oldukça çok gezen kişilerdi. Bu "gezgin dervişlerin" sayısı artınca, Bağdat ve Horasan gibi yoğun olarak ziyaret edilen yerlerde geçici konaklama yerleri kuruldu, burada dervişler bir araya geliyor ve ruhsal seyahatleri sırasında öğrendiklerini paylaşıyorlardı. On birinci yüzyıla gelindiğinde; Abbasilerin Şia'yı dini inançlara aykırı davranışları nedeniyle aktif biçimde yargıladığı dönemde, bu geçici konaklama yerleri manastırı andıran kalıcı mekânlara dönüştü, bazıları zaman içerisinde sofistike mistisizm ekollerine, ya da *tekkelere* dönüştü.

Sufi tekkeleri ümmetten kalıcı olarak çekilmiş ve öz arınma ve içsel aydınlanma yolunu izlemiş bir usta etrafında toplanır. Arapçada *şeyh*, Farsçada *pir* adı verilen (her ikisi de "yaşlı adam" anlamına gelir) bu sufi ustalar da, daha önce efsanevi ustaların müridi olmuş, yeni nesillere aktarmak üzere onların sistematik olmayan öğretilerini derlemişlerdir. Bir mürit belli bir ruhsal olgunluk seviyesine ulaştığında, artık ustasının sözlerini kendi öğrencilerine aktarabilir; bu şekilde bilgi aktarımı sürer. Dolayısıyla, Sufilik'in uzun bir zaman aralığında çok çeşitli kaynaklardan derlenmiş eklektik bir tarif gibi görünmesini anlamak kolaydır. Elbette, Sufi Usta Şeyh Fadhlalla Haeri'nin öğrettiği gibi, "sadece tarif toplamak ile yemek pişirip, yemek arasında büyük fark vardır."

Şiilik'te olduğu gibi sufilik de hem Müslüman Hanedanlar'ın emperyalist İslamı'na, hem de İslam'ın "Ortodoks" sınıfı ulemaya karşı tepkisel bir hareket olarak baş-

ladı. Hem Şiilik, hem de Sufilik Kur'an'ın gizli anlamını ortaya çıkarmak için yoğun olarak tevilden yararlandı, her ikisi de ruhsal etkinliklerini Muhammed Peygamber'e bağlılık üzerine kurdu ve her ikisi de, ister imam, ister pir olsun aziz niteliğinde karakterler etrafında kurulu kültler geliştirdi.

Ancak Şia ve Sufiler aynı ruhsal boyutta olsalar ve kesinlikle birbirlerini etkilemiş olsalar da, Sufilik İslam içerisinde sadece ezoterizm ve adanmışlık üzerine kurulu, entelektüel olmayan bir koldur. Yine, Şia'dan farklı olarak, Sufiler siyasi güç peşinde olmamışlardır. Daha sonra, özellikle Hindistan alt kıtasında siyaset ortamına girmiş olsalar da, Sufi pirler başlangıçta dünyevi her türlü otoriteyi reddetmiş, Müslüman topluluğun oluşumu sırasında yaygın olan siyasi ve teolojik mücadelelerden tamamen uzak kalmışlardı. Bunun yerine, çilecilik ve ümmetten ve dünyevi tuzaklarından basit ve yoksul bir hayat kurmak yoluyla uzak kalmak için çaba gösterdiler. Sufiler, "Kralları değiştiremiyorsanız" diyordu, "o hâlde kendinizi değiştirin."

Ritüelleri ve ibadetlerinde Sufiler egolarını susturmaya çalışırlar. Bu hedef tüm mistik hareketlerde ortak olsa da, Sufilik ile geleneksel mistisizm idealleri arasında farklılıklar vardır. Birincisi, İslam'da inananın hayatının tüm yönlerine yansıyan sıkı bir manastır sistemi karşıtlığı söz konusudur. Basitçe ifade etmek gerekirse, İslam toplumsal bir dindir. Radikal ve inzivacı bireyselliği reddeder. Ümmeti reddeden bir Müslüman'ın kiliseyi reddetmiş bir Katolik gibi olacağı söylenebilir; her ikisi de kendilerini bilinçli olarak kurtuluşun kaynağından ayırmış olur. Sufi ustalarının büyük bölümü toplumdan uzaklaşsa da, keşiş değildirler; müritleri gerçek dünyada yaşayan ve çalışan sanatkârlar, kimyacılar ve tüccarlardır. Şeyh Haeri'ye göre, gerçek Sufi "içte olanı dışta olandan ayırmaz" çünkü "insan içini arındırmaya başladığında, dışı ve toplumu konusunda endişelenmeye başlar."

İkincisi, mistisizmde yaygın bir başka gelenek olan evlenmeme geleneğini Kur'an kategorik olarak reddeder, Allah'ın "üretken olun ve çoğalın" emrine karşı olduğu düşünülür. Vahyin önemli bir bölümü, İslam'da ümmet için model olarak düşünülen ve tüm yaratılışın küçük evreni olan ailenin güçlendirilmesine ve korunmasına ayrılmıştır. Hatta Kur'an çeşitli seferlerde, ailevi bağlılığı Allah'a sadık olmakla eş tutar (2:83; 4:36; 6:151; 31:14). Dolayısıyla, efsanevi güzelliğine rağmen kendini Allah'a adamak için tüm taliplerini reddeden Basralı Rabia Hatun gibi az sayıda ünlü Sufi bulunsa da, evlenmeme Sufilik'te hiçbir zaman yaygın bir fenomen hâline gelmemiştir.

Ancak Sufilik ile geleneksel dini mistisizm arasındaki en önemli fark belki de, ikincisinin genellikle "ana" dininden hiç ayrılmaması ancak Sufilik'in, İslam'dan doğmuş olmasına rağmen, ana dini katıksız Allah bilgisini yaşamak isteyenin çıkarıp atması gereken bir kabuk gibi görmesidir. Başka bir ifadeyle, resmî İslam dini Sufilik'in, baskın motifi değil, girizgâhıdır. İslam, tüm dinler gibi, insanlığa Allah'ı ancak *işaret edebilir*, Sufilik'in hedefi ise insanlığı Allah'a doğru *itmektir*.

Bu Sufilik'in İslam'ı ve dini ve yasal yükümlülüklerini tamamen reddettiği anlamına gelmez. Şiiler'in ve Sünniler'in zaman zaman şiddete varan itirazlarına rağmen Sufiler Müslüman'dır. Müslüman olarak dua ederler. Müslüman olarak ibadet ederler. Müslümanlığa dair sembolleri ve benzetmeleri kullanırlar ve Müslüman ilkelerini ve ritüellerini uygularlar. Kudüs'te bulunan Rufai Tekkesi'nin saygıdeğer Sufi şeyhi Muhammed eş-Şadili'nin ifadesiyle, "Peygamber'in yolundan ... yürümek istiyorsanız, gerçek bir Müslüman ... Allah'a köle olabilmek için her şeyini veren biri olmanız gerekir."

Bununla birlikte, Sufiler Ortodoks anlayışın tamamının, geleneksel öğretilerin tamamının, yasaların, teolojinin, ve Beş Şart'ın Allah'a dair gerçek bilgiye erişmede

yetersiz olduğunu söyler. Sufiler'in Allah'ın kendi kelâmı olarak değerlendirdikleri Kur'an bile, Allah'ın özüne ışık tutma kapasitesine sahip değildir. Bir Sufi ustanın ileri sürdüğü gibi, bir aşk mektubunu (yani Kur'an'ı), o mektubu yazan sevgilinin huzurunda okumak için neden zaman harcayasınız?

Tüm yolculukların bir başlangıcının olması gerektiği gibi, Sufilik yolu da ancak İslam "kabuğundan" doğabilir. Sufi "kendi varlığını yok etme" ve ilâhi varlık ile bir olma yolunda bir aşamadan diğerine geçerken, o kabuk yavaş yavaş atılmalıdır, çünkü Mecnun'un dediği gibi, "önemli olan kabuğun altında sakladığıdır." Sufiler, aydınlanmış kimsenin ruhunda mantık ve teolojinin, ilkeler ve ritüellerin, yasa ve emirlerin yerini en büyük erdemin, aşkın alması gerektiğine inanırlar.

Müslümanlar'ın büyük bölümünün geçmişten bu yana Sufilik'e şüphe ile yaklaşmalarına şaşmamak gerek. İnsan mantığının ilâhi varlığı kavrayamayacağı, bu bilginin ancak mutlak gerçekliğin içgüdüsel olarak algılanması ile elde edilebileceği yönündeki Sufi anlayışı, doğal olarak din otoritelerini kızdırmıştı. Sufiler'in, iç dünyalarının gizli bilgisini arayışa uyarlayamaması nedeniyle şeriatı reddetmeleri de işleri zorlaştırdı. Daha önce belirtildiği gibi, İslami kanunlar inancın dışsal (*zahiri*) niteliği ile ilgilidir; kantitatiftir, düzenleme yapılabilir. Ancak içsel (*batıni*) olan böyle değildir, dolayısıyla din otoriteleri için büyük bir tehdittir. Daha kötüsü, kendilerini Müslüman topluluğundan kopararak, Sufiler kendi ümmetlerini oluşturmuş, tek dini yetkili olarak ulemanın yerini pirler almış gibi bir görüntü oluşmuştur.

Şeriatın ve getirdiği yorumların katılığını reddeden Sufilik yerel tüm inançlar ve gelenekleri memnuniyetle kabul etti ve Müslüman İmparatorluğu içerisinde -Arap çoğunluğun egemenliğinde olmayan yerlerde son derece popüler oldu. Hindistan'da, kalıplaşmamış Müslüman değer-

leri ile, kontrollü nefes, oturma postürleri ve meditasyon gibi geleneksel Hint uygulamalarını birleştiren Sufilik ateş gibi yayıldı. Orta Asya'da, İranlı Sufiler'den oluşan bir grup, Kur'an'dan farklı olarak anadilde yazılmış ve tüm İmparatorluk'ta kolayca yayılan şiirler, şarkılar ve Sufi literatüründen oluşan zengin bir birikim ile öne çıkan yeni bir dini metinler dizisi geliştirdi.

Sufilik'in kökenlerine dair bu kısa özet bu hareketin nasıl ortaya çıkıp, yayıldığını açıklayabilir ancak Sufilik'in ne olduğunu kesinlikle açıklamaz. Açıklayamaz da. Çünkü Sufilik ancak tarif edilebilecek bir din hareketidir; tanımlanamaz.

Sufi şairlerin en büyüğü Celaleddin Rumi (ölümü 1273) tarafından yazılan ve Büyük Sardana Şeyhi İdris Şah tarafından aktarılan aşağıdaki kıssaya bakalım:

Bir İranlı, bir Türk, bir Arap ve bir Yunanlı uzak diyarlara seyahat ederler; sahip oldukları tek meteliği nasıl harcayacakları konusunda tartışmaya başlarlar. Dördü de yemek almak ister, ama İranlı parayla *angur;* Türk *üzüm;* Arap *inab* ve Yunan *stafil* almak ister. Tartışma alevlenir ve her biri kendi istediğini almak konusunda ısrar eder.

Oradan geçmekte olan, dil bilen bir adam tartışmayı duyar. "Parayı bana verin" der. "Hepinizin isteğini yerine getireceğim."

Parayı alan adam yakınlardaki bir dükkâna gider ve dört küçük salkım üzüm alır. Geri gelir ve her birine birer salkım verir.

"Bu *angur*!" der İranlı.

"Ama benim *üzüm* dediğim buydu" diye cevaplar Türk.

"Bana *inab* almışsın" der Arap.

"Hayır! Buna benim dilimde *stafil* denir" der Yunanlı.

Birden, adamlar her birinin istediğinin aslında aynı şey olduğunu, sadece birbirlerine isteklerini nasıl anlatacaklarını bilmediklerini fark eder.

Bu dört yolcu, tanımlayamadığı içsel spiritüel arayış içerisinde olan ve bunu farklı yollarla ifade eden insanlığı temsil eder. Burada dil bilen adan Sufi'dir, insanlığı aradıkları şeyin (dinlerin), farklı adlar verseler de, gerçekte aynı şey olduğunu gösterip aydınlatır. Ancak-kıssanın en önemli tarafı- dil bilen adam bu yolculara ancak üzüm verebilir, fazlasını veremez. Onlara, meyvenin *özü* olan şarabı veremez. Diğer bir deyişle, insanlara mutlak gerçeğin sırrı verilemez, çünkü bu bilgi paylaşılamaz, kişinin kendinden vazgeçmesine giden zorlu bir yolculuk ile deneyimlenmelidir. Büyük İranlı şair Şirazlı Sadi'nin dediği gibi,

Ben dilsiz bir hayalciyim,
İnsanlarsa sağır.
Ben söyleyemiyorum,
Onlar da duyamıyorlar.

Sufilik nedir? Mecnun'un Leyla'ya duyduğu aşktır. Sufi usta Halki'ye göre "çırpınan ve bir an için güneşi yansıtan sayısız dalgadır - tümü aynı denizdedir". "Sufilik'in Babası" Cüneyd Bağdadi'ye (ölümü 910) göre "iyi özellikleri olan her şeyi alma, kötü özellikleri olan her şeyi terk etme" işidir. Sufi "Hıristiyan ya da Yahudi ya da Müslüman değildir" demiştir Rumi. "Ne bir din ne de kültür sistemindendir... ne Doğu'dan, ne de Batı'dandır, ne okyanustan, ne de topraktan, ne doğal ne de doğaüstü, maddeden oluşan hiç değil... ne bu dünyadan ne de sonrakinden bir varlık." Ishan Kaiser'in tanımlamasına göre o, "ateşe tapanın asıl tapınağıdır; Magi rahibidir; bağdaş kurup oturmuş meditasyon yapan Brahmin'dir; ressamın fırçası ve boyasıdır."

İçmeden sarhoş, yemeden tok, mütevazı bir hırka giymiş bir kral, yıkıntıların arasında bir hazine; kalp insan için ne ise, Sufilik de İslam için odur: Hayati merkezi, *özünün olduğu yer*. Mecnun'un sözleriyle, "kabuğun içinde saklı

inci, peçenin altındaki yüz." Sufilik Müslümanlık inancının derinlerinde saklı sırdır ve bu esrarengiz mezhebe dair anlayış kazanmak için o derinliklere inmek gerekir.



Onuncu Yüzyıl Bağdatı'nda bir ilkbahar sabahı, başkentin telaşlı ancak sıkı kontrol altında tutulan pazarları, hırpani giyimli Hallac-ı Mansur isimli, en eski ve en tanınmış Sufi ustalarından olan bir adamın kalabalık bir meydana çıkması ve bağırarak En-el Hak! yani "Ben Allah'ım!" anlamında "Ben Gerçeğim!" demesiyle çalkalanmıştı.

Pazar yetkilileri dehşete kapıldılar. Hallac'ı derhâl tutukladılar ve yargılanması için ulemaya teslim ettiler. Bağdat'taki ulema tartışma yaratan bu Sufi ustasını zaten tanıyordu. Güney İran'da bir rahip (Magi) ailesinde doğmuş bir Zerdüşt olmasına rağmen Hallac, İslamiyet'i kabul etmiş ve oldukça genç yaşında Abbasiler'in başkenti Bağdat'a taşınmıştı. Efsanevi Sufi Piri Tustari'nin (ölümü 896) ilk müritlerindendi; olgunlaşmış, mucizevi işler yapan ve dikkat çekici sözler söyleyen karizmatik bir vaiz olmuştu. Müritleri tarafından "(ruhları) besleyici" olarak adlandırılan Hallac, hac ibadetinin kalbi temiz olan bir kişinin herhangi bir yerde yapabileceği *içsel* bir yolculuk olduğunu iddia ederek kötü bir şöhret, ve tabii ki, din otoritelerinin nefretini kazandı. Öğretilerinin çoğunu "Kayıp Sufi" olduğunu düşündüğü İsa üzerine yoğunlaştırarak ulemadan daha da uzaklaştı. Bu beyanları nedeniyle, fanatik ve "gizli Hıristiyan" olmakla suçlandı. Ancak Hallac'ın tarihte kesinlikle tek olmasa da, en ünlü Sufi şehit olmasına neden olan, ilhahi varlık ile bir olduğu yönündeki hoş görülmesi mümkün olmayan, kâfirce beyanıdır.

Sekiz yıllık tutukluluk süresi boyunca defalarca tövbe etme fırsatı verilmesine rağmen, Hallac reddetti. Sonunda, Abbasi Halifesi Muktedir, dini otoritelerin baskısıyla, onu

idama mahkûm etti. Küfrünün büyüklüğünün bir göstergesi olarak, Halife, Hallac'a işkence yaptırdı, kırbaçlattı, uzuvlarını kestirtti ve çarmıha gerdirdi; başını kestirdi, derisini yüzdürdü, bedeninden kalanları yaktırdı ve küllerini Dicle Nehri'ne attırdı.

Hallac ne demek istemişti? Gerçekten de Allah olduğunu mu iddia ediyordu? Öyleyse, Sufilik ile İslam gibi radikal/tek tanrılı ve son derece put karşıtı bir din arasında bir bağlantıyı nasıl kurabiliriz?

Önde gelen Sufiler'in çoğu Hallac'ı şiddetle reddettiler. İslam tarihinde belki de en önemli Müslüman mutasavvıf olan Gazali, on birinci yüzyılda kaleme aldığı başyapıtı *The Alchemy of Happiness - Mutluluğun Kimyası'nda* Hallac'dan ölümü "gerçek dinin amacı bakımından daha hayırlı" olan "boşboğaz bir budala" olarak bahseder. Gazali, Hallac'ı kendi özünün, ilâhi varlığın özü ile bir olduğu bir ruhsal düzeye ulaşmış olduğunu iddia ettiği için eleştirmedi. O ve diğerleri Hallac'ın gizli olması gereken bir şeyi herkese açıklamış olmasına itiraz ediyordu.

Hayatını İslami tasavvuf ile İslami Ortodoks anlayış arasında bir uyum sağlamaya adamış (inanılmaz ama, hem bir Sufi, hem de gelenekçi bir Eşari'dir) olan Gazali, böyle bir ezoterik bilginin yavaşça ve kademeli olarak açıklanması gerektiğini herkesten daha iyi anlıyordu. Nasıl ki "bir çocuk bir yetişkinin idrak ettiklerini gerçek anlamda bilemezse" ve cahil bir yetişkin "bilgili bir insanın idrak ettiklerini anlayamazsa" Gazali'nin *Revival of the Religious Sciences- İhyau ulumi'd-din* kitabında yazdığı gibi, "bilgili bir insan bile aydınlanmış azizlerin deneyimlerini" anlayamayabilir.

Hallac'ın suçu, rahatsız edici beyanının küfür niteliğinde olması değildi, ne demek istediğini anlayamayacak olanlara düşünmeden beyanda bulunmuş olmasıydı. Sufi öğretisi hazırlıksız olana ya da ruhsal açıdan olgunlaşmamış olana açıklanamaz. Hucviri'nin (ölümü 1075) ileri

sürdüğü gibi, öğretiye tanıdık olmayanlar için "[Sufi'nin] niyetini yanlış anlamak ve gerçekte kastettiği şeyi değil, kendi kendilerine oluşturdukları bir nosyonu reddetmek" çok kolaydır. Hallac bile, Allah ile bütünleşme deneyiminin uzun bir içsel yolculuktan sonra olduğunu kabul eder. *Divan*'ında Allah'la ilgili olarak "Senin ruhun benim ruhumla *az az* karıştı" yazmıştır, "sırayla kavuştu ve terk edildi. Şimdi ben Sen'im. Senin varlığın benim ve benim iradem de budur."

Hallac'ın içsel yolculuğunda nereye ulaştığını anlamak için, nereden yola çıktığına, Sufiler'in *tarikat,* yani *yol* dedikleri, uzun ve zorlu yolun ilk istasyonuna bakmak gerekir. Tarikat, Sufi'yi dinin dışsal gerçekliğinden Allah'ın ilâhi gerçekliğine, *tek* gerçekliğe götüren mistik yoldur. Tüm yolculuklarda olduğu gibi, yolun bir sonu vardır, ancak belirli bir varış yerine çıkan düz bir yol olarak değil, zirvesi Allah'ın varlığını saklayan devasa bir dağ olarak düşünülmelidir. Elbette, zirveye giden pek çok yol vardır-bazı yollar diğerlerinden daha iyidir. Ancak yolların her biri şöyle ya da böyle zirveye vardığından, kişinin hangi yolu izlediği önemli değildir. Önemli olan, yolculuğun sonuna ulaşıncaya kadar yolda olmak, yukarıya doğru sürekli, her seferinde ölçümlenmiş, kontrol altında ve kesin bir denetim altında gerçekleşen bir adımla hareket hâlinde olmak, yol boyunca her biri ruhsal gelişim açısından tanımlanması mümkün olmayan bir deneyim sunan, belli "engeller ve istasyonlardan" geçmektir: O aydınlanma anında gerçekliğin üzerindeki örtü sıyrılır, ego yok olur ve benlik Allah tarafından tam anlamıyla yok edilir.

Sufi'nin yolu ve müridin benliğini yok etme yolculuğunda uğrayacağı durakları tarif eden en ünlü kıssa on ikinci yüzyılda yaşamış İranlı parfümcü ve simyacı Feridüddin Attar (ölümü 1230) tarafından yazılmıştır. Attar'ın epik başyapıtı *The Conference of the Birds - Kuşlar Meclisi'nde,* dünyanın bütün kuşları Hüthüt kuşunun (efsanevi bir

kuş) etrafında toplanır, Hüthüt'ü *Simurg* (Zümrüd-ü Anka) yani Kuşların Kralını görmek için çıkacakları yolculukta önderlik etmesi için oylamayla seçmişlerdir. Ancak yolculuğa başlamadan önce, kuşların Hüthüt'e mutlak itaat edeceklerine dair yemin etmeleri ve söz vermeleri gerekir:

> Yol boyunca ne emrederse
> Bizler, dik başlılık etmeden itaat edeceğiz.

Bu yemin gerekli, diye açıklar Hüthüt, çünkü yolculuk çok tehlikeli ve fiziksel ve duygusal dönemeçlerle doludur ve yolu sadece o bilmektedir. Dolayısıyla, ne talep ederse etsin, onun sorgulanmadan izlenmesi gerekir.

Simurg'a ulaşmak için, kuşlar aldatıcı yedi vadiden geçeceklerdir; bunların her biri yol boyunca geçilecek durakları temsil eder. Bunların ilki İstek Vadisi'dir; burada kuşlar "dünyadan vazgeçer" ve günahları için tövbe eder. Ardından Aşk Vadisi gelir; burada kuşların her biri "ateş denizlerine dalar", ta ki "kendi özü alev alana kadar." Ardından Marifet Vadisi gelir; burada her kuş farklı bir yol izlemelidir çünkü "Pek çok farklı yol vardır ve hepsi uyar / O yolu izleyecek olan hacıya." İstiğna Vadisi'nde, "tüm iddialar, anlama dair tüm arzular yok olur"; Vahdet Birlik Vadisi'nde ise çok olan birleşir ve bir olur: "Çeşitliliğin birliği / Tekliğin birliği değil."

Altıncı vadiye, Hayret Vadisi'ne ulaştıklarında, yorgun ve bitkin düşen kuşlar geleneksel dualite perdesini yırtıp geçer ve aniden varlıklarının boşluğu ile karşı karşıya kalırlar. Kafaları karışmış bir hâlde "Artık hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyorum" diye ağlaşırlar.

> Şüphemden şüpheliyim, şüphe bile kesin değil
> Aşığım ama kimin için iç çekiyorum?
> Müslüman değilim, ama kâfir de değilim; ben kimim?

Sonunda, yolculuğun sonuna geldiklerinde, kuşlar Yokluk Fena Vadisi'ne ulaşır; burada egolarından kurtulmuş hâlde, "unutmayı temsil eden bir cüppe giyer" ve evrenin ruhu içinde kaybolurlar. Kuşlar ancak yedi vadinin tamamından geçip "öz dağını yok etmeyi" öğrendiklerinde ve "aşk için zihinden vazgeçtiklerinde" Simurg'un huzuruna yolculuğa devam etmelerine izin verilir.

Hüthüt ile birlikte yolculuğa başlayan binlerce kuştan, sadece otuzu yolun sonuna ulaşır. "Kalpleri umutsuz ve kanatları parçalanmış ve sarkmış" hâldeki otuz kuş Simurg'un huzuruna çıkar. Ancak nihayetinde gözlerini kaldırıp baktıklarında, görmeyi umdukları Kuşların Kralını değil, *kendilerini* görüp şaşırırlar. *Simurg* Farsça'da "otuz kuş" anlamına gelir ve burada, *yolun* sonunda, kuşlar "mücadele etmelerine, sürüklenmelerine, uzaklara yolculuk etmelerine" rağmen, aslında "kendilerini aramış oldukları" ve "kendileri oldukları" gerçeği ile karşı karşıya kalırlar. "Ben önünüze konan aynayım" der Simurg. "Ve benim saltanatıma gelenler görürler / Kendilerini, kendi benzersiz gerçekliklerini."

Attar, şiirleri ve öğretileri aracılığıyla "ruhsal simya" kavramını geliştirmiş bir Sufi ustasıdır; buna göre ruhun, orijinal, el değmemiş, altından denebilecek hâline dönmesi için kirlerinden temizlenmesi gereken bir baz metal gibi ele alınmalıdır. Çoğu Sufi gibi, Attar da tüm ruhların Allah'ın mesajı için bir alıcı olduğunu düşünmüştür. Aynı zamanda, her kişinin alma derecesinin, *yolun* neresinde olduğuna bağlı olarak farklı olduğuna inanmıştır.

Yolun ilk aşamalarında (insanlığın büyük bölümünün kendini bulduğu aşamalarda), *nefs*, yani benlik, ego, tin, "Ben"-kişi "bireysel egosantrik eğilimler toplamını" nasıl adlandırmayı tercih ediyorsa- tek gerçeklik olarak kalır. Mürit *yolda* ilerledikçe, *ruh* ya da Evrensel Ruh ile karşılaşır. Kur'an ruhtan, bedenine can vermek için Adem'e üflenen "Allah'ın nefesi" olarak bahseder (15:29). Bu an-

lamda ruh, yaratığın içine işleyen ilâhi, ebedi, can veren, yaratığın özü olan ruh ile bir tutulur. Ruh, Saf Varlık'tır. Hinduların *prana,* Taocuların *ch'i* dediği budur; Hıristiyan gizemcilerin Kutsal Ruh'tan bahsettiklerinde sözünü ettikleri, evrenin altında yatan semavi güçtür.

Geleneksel Sufi doktrininde, ruh ya da Allah'ın ruhu, *nefs* ile benlik arasındaki ebedi savaşta mahsur kalmıştır, onlar duyguların kaynağı değil (Müslüman kültüründe duygular karın bölgesinden kaynaklanır) insanın varlığının hayati merkezi olan, Titus Burckhardt'ın ifadesiyle "bireysel formun ötesine geçen özün merkezi" olan *kalbi* ele geçirmek için savaşırlar. Daha bilinen bir ifadeyle söylemek gerekirse, kalp, aklın itici gücü olan ruh şeklindeki geleneksel batı nosyonuna eştir.

Nefs kalp üzerindeki baskısını azalttığında, böylece tüm insanlarda var olan ancak benlik örtüsü altında kalan ruhun, kalbi büyük, sonsuz bir denizdeki çiy tanesi gibi içine almasına imkân verdiğinde, kişi *yolun* son aşamalarına geçer. Bu gerçekleştiğinde, kişi *fena*ya, mutlu eden, sarhoşluk veren kendinden vazgeçişe ulaşır. Sufi Yolu'nda son durak burasıdır. Burada, yolculuğun sonunda, kişi egosundan sıyrılır, Evrensel Ruh ile bir olur ve ilâhi varlıkla birliğe ulaşır.

Yol boyunca geçilecek durakların sayısı geleneğe bağlı olarak değişse de (Attar'ın Tarikatı örneğin, yedi durak kabul eder), Sufiler her seferde sadece bir adım geçilmesi konusunda ısrarlıdır. Rumi'nin belirttiği gibi, "Beşinci bardağı içmeden önce, ilk dördünü içmiş olmak gerek, ki hepsi çok lezzetlidir." Ayrıca, adımların her biri bir *pirin* gözetiminde tamamlanmalıdır; sadece daha önce yolculuğu tamamlamış olan bir kişi, başkalarına *yolda* öncülük edebilir. Görkemli Sufi şair Hafız, "Bu duraklardan mükemmel bir usta olmadan geçme" diye uyarır. "Karanlıktır. Kaybolma tehlikesine karşı dikkatli ol!"

Pir, "Kamil Öz"dür, Sufi âlim Cevat Nurbahş'ın sözleriyle "arayış içindekilerin kalbindeki bakırı saf altına çe-

viren ve varlıklarını temizleyendir". Tıpkı Hüthüt gibi, pir kendisine, geleneksel olarak şeyh ya da halifeye edilen bağlılık yemini olan biat şeklinde bağlılık yemini etmiş müritlerinden tam bir teslimiyet ister. Ancak pir bir şeyhin ya da halifenin sahip olacağından çok daha büyük yetkiye sahiptir çünkü o "Allah'ın dostudur". Pir sadece ruhani bir rehber değildir; "Allah'ın dünyaya baktığı gözleridir". Sufi şiirlerinin çoğunda *pir*den *kutup* olarak bahsedilir; evrenin ruhsal enerjisinin etrafında döndüğü eksendir. "Semazenler"den oluşan Türk Sufi Tarikatı'nda bu kavram son derece canlı biçimde hayata geçirilir, müritler kimi zaman bir seferde dört saate varan sürelerle, oldukları yerde dönerek kozmosun hareketini taklit ettikleri, aynı zamanda inşa edilmiş evrenlerinin merkezi hâline gelen pirlerinin etrafında döndükleri ruhsal, transa geçiren bir dans sergiler.

Yolu tamamlamış kişiler olan Sufi Pirleri, aziz gibi görülür. Ölüm yıldönümleri kutsaldır ("düğün" kelimesinin Farsçası olan *urs* olarak adlandırılır, çünkü ölüp bu dünyayı terk eden pir nihayet Allah'a kavuşur). Türbeleri ziyaret (hac yapılan) edilen kutsal yerlerdir- özellikle de Hacca gitmesi mümkün olmayan yoksul Müslümanlar için- buralarda ziyaretçiler yeminleri, dilekleri ve şefaat istekleri ile bir araya gelir. Pirin ruhsal gücü, *bereketi*, o kadar büyüktür ki, sadece mezarına dokunmak bile hasta bir adamı iyileştirebilir ya da kısır bir kadının doğurgan olmasını sağlayabilir. Sufi etkinliklerinin çoğunda olduğu gibi, bu mezarlar cinsiyet, etnik köken, hatta inanç bakımından tamamen eşitlikçidir. Özellikle Hindistan alt kıtasında, Sufi azizlerinin türbelerinde yaklaşık aynı sayıda Hıristiyan, Sikh, Hindu ve Müslüman'ın toplanması alışılmadık bir durum değildir.

Sadece ruhsal karizmaları yoluyla, pirler, Sufiler arasında *irfan* olarak adlandırılan ezoterik bilgiyi aktarmak üzere müritler toplarlar. Yunanca *gnosis* kelimesi gibi, *ir-*

fan da kişinin mutlak gerçekliği içgüdüsel olarak anladığı yüksek bilgi düzeyini ifade eder. Ancak, irfan zihinsel olmayan, mantıksal olmayan bir bilgidir, Üveysi Tarikatı'nın kırk ikinci piri Şeyh Anga'nın ifadesiyle, sadece "öz disiplin ve arınma yoluyla elde edilebilir, bu durumda da mantık yürütme yöntemini kullanmaya gerek yoktur." Zihin ilâhi gizemi derinlemesine kavrayamayacağından, Sufiler evrenin tabiatının ve insanlığın onun içerisindeki yerinin gerçek anlamda anlaşılabilmesinin ancak mantığın aşk uğruna terk edilmesiyle mümkün olacağına inanırlar.

Sufi müridin hayatına yerleştirmesi gereken tüm ilkeler içerisinde aşk ilkesinden daha önemlisi yoktur. Sufilik'in temeli aşktır. Sufilik'i en mükemmel şekilde ifade eden dil ve ideallerinin anlaşılmasını sağlayan tek yoldur. Aşk deneyimi Sufi Yolu'nda en evrensel durağı temsil eder çünkü Allah'a dair bilgiyi açığa çıkaran teoloji değildir, yasalar hiç değildir; aşktır.

Sufiler'e göre, Allah'ın özü-Allah'ın *maddesi*-aşktır. Aşk yaratımın aracıdır. Sufilik *ex nihilo* - yoktan var edilen yaratılış kavramını kabul etmez çünkü her şeyden önce, aşk vardır: Yani Allah, başlangıçtan itibaren var olan birlik içerisinde, Allah'ın kendisini sever. Ne zaman ki Allah bu aşkı "başkasına" ifade etmeyi arzu eder, o zaman insanlık ilâhi varlığın görünümünde yaratılır. O hâlde insanlık, Allah tarafından bir dışavurumdur; Allah'ın aşk yoluyla somutlaşmasıdır.

Sufiler Allah'a duydukları aşktan bahsederken geleneksel Hıristiyan *agape - kutsal sevgi* ya da spiritüel aşk kavramından bahsetmezler; tam tersine. Bu tutkulu, kişiyi tüketen, küçük düşüren, kendini reddettiren bir aşktır. Mecnun'un Leyla'ya duyduğu aşk gibi, Sufi aşkı Sevgili'nin iradesine koşulsuz teslim olmayı, kendi iyiliğini düşünmemeyi gerektirir. Bu tam anlamıyla benliğin yok olduğu noktaya varan aşktır; hatta, amacı budur. Attar'a

göre aşk, egoyu yok eden ve ruhu arındıran ateştir ve aşık olan da "alev alan ve yanan..."dır

Yüzü ateş içinde, çılgıncasına arzu duyar,
İhtiyat nedir bilmez, memnuniyetle gönderir
Yüz dünyayı besbelli olan sona doğru,
Ne kader bilir, ne kutsal olana küfretmeyi,
Şüpheye de, kesin olana da zamanı yok,
İyi de, kötü de aynı ona,
Ve o bir şey değil, canlı bir alevden başka.

Mistiklerin çoğu gibi, Sufiler de ibadetlerinde özne ile nesne arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya uğraşılar. Hedef, kişi ile ilâhi varlık arasında ayrılmaz bir bütünlük yaratmaktır. Sufilik'te, bu birliktelik çoğu zaman en canlı, en açık cinsel anlatımlarla ifade edilir. Bu nedenle Hafız, Allah için, "Saçının kokusu ömrümü dolduruyor ve dudaklarının tatlılığının bir benzeri yok" diye yazmıştır.

Sufilik'te cinsel anlatımların en çarpıcı kullanımlarından bazılarına, yukarıda bahsettiğimiz Basralı Rabia'da (717-801) rastlarız. Genç yaşta yetim kalan Rabia köle ve cinsel açıdan efendisinin malı olur. Ancak, hayatı boyunca Allah ile gizemli bir birlikteliği yaşamayı arzu eder, kimi zaman oruç tutmak, dua etmek ve evrenin hareketiyle meditasyon yapmak için haftalarca uyumaz. Bu gece meditasyonlarından biri sırasında, efendisi başının üzerinde ışıyan, tüm evi aydınlatan kör edici bir ışık fark eder. Korkar ve hemen Rabia'yı özgür bırakır, *yolu* izlemesi için çöle gitmesine izin verir. Orada, çölde, Rabia fena'ya ulaşır, benliğini yok eder, tek olmasa da, ilk kadın Sufi ustası olur: Ünlü âlim Hasan el-Basri, bu kadının huzurunda ruhsal olarak iflas ettiğini itiraf etmiştir.

Hıristiyan tarihindeki benzeri Avilalı Teresa gibi, Rabia'nın şiirleri Allah ile son derece kişisel bir karşılaşmayı anlatır:

Sen benim nefesimsin,
Umudum,
Arkadaşım,
İhtirasım,
Sonsuz zenginliğim.
Sen olmadan -Hayatım, Aşkım-
Bu sonsuz ülkelerde asla gezemezdim...
Her yerde Senin aşkını arıyorum-
Sonra aniden onunla doluyorum.
Ah Kalbimin önderi,
Göğsümdeki Arzunun Parlak Gözleri,
Asla Senden bağımsız olmayacağım
Yaşadığım süre boyunca.
Benimle tatmin ol, Aşkım,
Ben de tatmin olayım.

Rabia'nın dizelerinde bu derece açık görülen, Sevgili'ye karşı duyulan bu yoğun özlem, Sufilik'teki aşk algısının önemli bir özelliğini ortaya koyar. Her şeyin ötesinde, Mecnun'un palmiye koruluğunda keşfettiği gibi, bu *gerçekleşmemesi* gereken bir aşktır. Sonuçta, Attar'ın kuşlarının Simurg'a giderken fark ettikleri gibi, kişi *yola* tamamlama beklentisiyle başlayamaz; ancak bir avuç kişi son varış noktasına ulaşacak ve Allah ile bir olacaktır. Bu nedenle, Sufi genellikle gerdek yatağı üzerinde oturan bir geline benzetilir, "yastıklara güller dökülmüştür". Damadın gelişini arzular ama onun hiç gelmeyebileceğini bilir. Ama gelin yine de bekler; sonsuza kadar bekleyecektir, "aşkından ölür" sevgilisi için acı çeker, her nefeste "Bana gel! Bana gel!" diye ağlar; ta ki, ayrı bir kişi olarak var olmadığı ve sadece Sevgili'yi mükemmel bir birliktelik içinde seven aşık hâline geldiği zamana kadar. Hallac'ın

ilâhi varlık ile bir olma deneyimine dair yazdıklarında olduğu gibi:

Ben O sevdiğim oldum ve O sevdiğim de Ben.
Biz tek bedende yaşayan iki ruhuz,
Beni görüyorsanız, O'nu da görürsünüz;
Ve O'nu görürseniz, ikimizi de görürsünüz.

O hâlde, eğer mükemmel aşk karşılıksız aşk ise -karşılığında hiçbir şey beklemeyen bir aşk ise- Sufiler için mükemmel sevgili ve aşkın örneği *iblis,* ya da şeytandır, var oluşuna "Allah'a hizmete adanma yolunda" bir melek olarak başlamıştır ama Adem'in önünde eğilmeyi reddettiği için Allah'ın huzurundan kovulmuştur. Rumi "İblis'in Özürü"nde Allah'a itaat etmeyi reddetmesinin "itaatsizlikten değil, Allah aşkından kaynaklandığını" gösterir. Sonuçta, "kıskançlık aşktan, başkasının Sevgili'ye eş olması korkusundan doğar."

Bir daha Allah'ın yüzünü görmemek üzere cehenneme atılmasına rağmen, iblis "beşiğimi salladı" ve "bebekken bana süt buldu" dediği Sevgilisi'ne özlem duymaya devam eder. Ebediyen Allah'a hasret çekecektir, cehennemin derinliklerinden haykıracak, "Ben O'na eş oldum, O'na eş oldum, O'na eş oldum!" diyecektir.

Şeytanın bu bir anlamda onurlandırıldığı anlatım Müslümanlar'ın çoğu için şok edici ise de, amacın tam da bu olduğunu hatırlamak önemlidir. Attar'ın iddia ettiği gibi, "Aşk ne kader bilir, ne kutsal olana küfretmeyi." Ancak, insanoğlu tarafından uygun ahlâki ve dini davranışların sınıflandırılması amacıyla kurulan geleneksel dualitelerin perdesini yırtarak fenaya ulaşmak mümkündür. Sufi dualite bilmez, sadece birliği bilir. İyi ve kötü yoktur, ışık ve karanlık yoktur; sadece Allah vardır. Bu nosyonu Hindu *maya* (gerçeklik yanılsaması) ilkesiyle ya da Budist doktri-

ni *sunyata* (her şeyin boş oluşu) ile karıştırmamak gerekir. Sufi için, gerçeklik ne boşluktur, ne de yanılsama; gerçeklik Allah'tır. "Her nereye dönerseniz, Allah oradadır" der Kur'an; "Allah her şeyi kuşatandır ve her şeyi bilendir." (2:115). Ve tevhid doktrini Allah'ın Bir olduğunda ısrar ettiğine göre, der Sufiler, gerçeklik de Bir olmalı.

Atom, güneş, galaksiler ve evren,

Gerçekten de sadece isim, görüntü ve şekillerdir.

Gerçekte birdirler ve sadece bir.

Geleneksel Batı felsefesinde bu radikal bütünlük kavramı genellikle *monizm-tekçilik* olarak adlandırılır; tüm çeşitliliğine rağmen, tüm varlıkların mekânda, zamanda, özünde ya da niteliğinde tek, bütün bir "şeye" indirgenebileceği anlayışıdır. Ancak, radikal bütünlüğe dair Sufi idealinden *ahadiyet* ya da "bir oluş" şeklinde bahsetmek, bu tekçi idealin tanrısal niteliğini vurgulamak daha uygun olabilir; *el-Ehad,* "Bir olan" Allah'ın doksan dokuz güzel isminin ilki ve en önemlisidir.

Sufiler'i geleneksel dualiteleri reddetmeye yönlendiren tam olarak bu tanrısal tekçiliktir, ahlâki açıdan doğru davranış peşinde oldukları için değil, sadece "Birliğin Varlığını" yani ilâhi bütünlüğü kabul ettikleri için. Kabul etmek gerekir ki, bu kavram Sufilik'in gerçek öğretileri konusunda, özellikle Sarhoş Sufi olarak bilinen, dinin dışsal özelliklerini aşma aracı olarak halk arasında içki içerek, kumar oynayarak ve çapkınlık yaparak İslami kanunları açıkça ihlâl edenlerin işleri ışığında, büyük bir anlaşılmazlığa yol açmıştır. Ancak, geleneksel dualitelerin olmaması, genellikle benzetmeler ile gösterilir. Bunun için en yaygın olarak kullanılan benzetme sarhoşluk ve sefahattir, her ikisi de Sufi şiirlerinde benliği yok etme ve sarhoş eden aşk için ağırlıklı olarak kullanılan sembollerdir.

Ömer Hayyam olağanüstü *Rubaiyat'ında* "Yüz testi

şarap alacağım bu gece" der. "Mantığı ve dini ardımda bırakacağım ve şarabın bekâretini kendime alacağım." Hayyam'ın şarabı spiritüel şaraptır-"Dünyanın Efendisinin lütfünü" temsil eder ve Sufi, kalbinin kadehini Allah aşkının sarhoş eden şarabı ile doldurmak için geleneksel dindarlık ve ahlâki davranış ideallerini reddeden, "mantıktan ve zekânın karmaşık ağından" kaçan kişidir. Hafız şöyle der: "Dindarlık ve güzel ahlâkın vecd ile hiç ilgisi yok; seccadeni şarapla lekele!"

Geleneksel dualitelerin perdeleri kaldırıldığında, ego yok olduğunda ve ruhun kalbi sindirmesine izin verildiğinde, mürit nihayet fena mertebesine ulaşır, ki bu, daha önce de belirtildiği gibi, en iyi "vecd ile kendini yok etme" şeklinde çevrilebilir. Burada, *yolun* sonunda, tüm yaratılmışların ilâhi birliğine dair gerçek açıklanır ve Sufi, Şeyh Anga'nın ifadesiyle, fark eder ki "dere, ırmak, damla, deniz, kabarcık, hepsi tek bir ağızdan; 'Biz suyuz, su' der."

Radikal bir kendini yok etme eylemiyle kendi niteliklerinden ve özelliklerinden vazgeçen Sufi, Allah'ın niteliklerini ve özelliklerini tam olarak kazanır. O Sünni ve Şii Müslümanlar'ın çoğu zaman yanlış anladıkları gibi, Allah'a *dönüşmez*; aslında Sufi Allah'ta *boğulur*, böylece yaratan ve yaratılan bir olur. Bu ,ilâhi birlik kavramını en iyi ifade eden, büyük mistik ve âlim İbn Arabi'dir (1165-1240), Müslümanlık'taki "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindeki geleneksel iman beyanını (*şehadet*) "Allah'ın Varlığından başka Varlık yoktur; Allah'ın Gerçekliğinden başka Gerçeklik yoktur", şeklinde değiştirmiştir.

Sufilik'in gelişiminde son derece etkili, başlı başına bir bölüm ayrılabilecek bir ekol olan İbn Arabi ekolünde insanlık ve kozmos, Evrensel Ruhun iki ayrı ancak birbiri ile yakından ilişkili yapısı, birbirini yansıtan iki ayna gibidir. İbn Arabi tevil uygulayarak, Kur'an'da yer alan, Allah'ın insanlığı "tek bir ruhtan" yarattığı ifadesini (4:1) yeniden yorumlamış, evrenin kendisinin "tek bir varlık" olduğu

anlamına ulaşmıştır. Dolayısıyla, Arabi'ye göre insanlar, "büyük kozmik kitabın özetidir" ve Reynold Nicholson 'ın ifadesiyle "İlâhi varlık ile öz birliğini tam olarak gerçekleştirebilmiş" az sayıda birey, Arabi'nin "Mükemmel İnsan" ("Evrensel İnsan" da denir) olarak adlandırdığı varlığa dönüşür.

Mükemmel insana göre bireysellik sadece dışsal bir şekildir, ancak içsel gerçekliği evrenin kendisine uyumludur. O, Arabi'nin en büyük müridi Abdülkerim el-Cili'nin ifadesiyle, "Allah'ın kopyasıdır": o, ilâhi özelliklerin mükemmel olarak yansıdığı aynadır; Allah'ın ifade edildiği aracıdır.

Sufilik tüm peygamberleri ve nebileri ve tabii imamları ve pirleri, mükemmel insanın temsilcileri olarak görse de, Sufiler için bu benzersiz varlığa örnek Muhammed Peygamber'den başkası değildir. Tüm Müslümanlar, Allah'a giden en doğru yolda kendilerine rehberlik etmesi için Peygamber örneğine (*Imitatio Muhammadi* de diyebilirsiniz) bakarlar. Ancak Sufi için, Muhammed Kur'an'da kendisi için kullanılan ifadeyle "güzel bir örnek" (33:21) olmanın ötesindedir. Muhammed ilk nurdur: Allah'ın yarattıkları içerisinde ilktir.

"Muhammed'in Nuru" kavramı Sufilik'teki derin Gnostik etkiyi ortaya koyar. Kısaca açıklamak gerekirse, Sufiler'in Muhammed'e bakışları Hıristiyan Gnostiklerin İsa'ya bakışları ile aynıdır; onu ebedi *logos* olarak görürler. Dolayısıyla, Muhammed için, Yuhanna'nın Müjdesi'nde İsa için kullanılan ifadeyle, "ışık karanlıkta parlar ve karanlık onu alt edememiştir" (Yuhanna 1:5); ya da Thomas'ın Müjdesi'nden bir alıntı yaparsak, o "her şeyden önce gelen ışıktır" denebilir.

Ancak Yuhanna ve Thomas'ın Gnostik Müjdeleri'nde yer alan İsa'dan farklı olarak, Muhammed "bedenlenmiş Tanrı" olarak anlaşılmamalıdır. "*Allah* göklerin ve yerin nurudur" der Kur'an (24:35), Gazali'nin *Mişkâtu'l-Envar*

(Nurların Nişi) eserindeki açıklamasına göre bunun anlamı, *Muhammed nuru*nun gerçekte, Allah'ın nurunun bir *yansımasından* başka bir şey değildir. Hatta, Sufilik'te Allah ile Muhammed arasındaki ilişki sıklıkla güneş ile ay arasındaki ilişkiye benzer, öyle ki, ay sadece güneşin ışınlarını yansıtır. Güneş gücü ifade eder; *yaratıcı*dır. Ay güzelliği temsil eder; *duyarlıdır.* Dolayısıyla, İnayat Khan'a göre, "[Allah] Mesajını veren kişi, Allah bilgisini verir, kendisininkini değil... Tıpkı ayın ışığının kendi ışığı olmaması gibi." Muhammed'in bu benzersiz tasviri Sufiler'in Peygamber'e sadece *Resûlullah* olarak değil, aynı zamanda *Zikrullah:* "Allah'ı *anma/hatırlama*" olarak hitap etmelerine yol açmıştır, ancak *zikir* kelimesi Sufilik'te birden fazla anlama gelir.

Bekleneceği gibi, Sufi inançları çoğu zaman takipçilerinin, kanun karşıtı ve düzen karşıtı ideallerinden rahatsızlık duyan din yetkililerinin ellerinde tatsız, kimi zaman şiddete varan eziyetlere maruz kalmalarına neden oldu. Sufiler çoğu zaman camilere kabul edilmediler ve birey ile ilâhi varlık arasındaki ayrımı ortadan kaldırmalarına yardımcı olmak üzere kendi ritüellerini ve uygulamalarını geliştirmeye zorlandılar. Sonuç olarak, zikir, Allah'ı fiziksel olarak anma eylemi, tüm Sufiler için temel ritüel etkinlik hâlini aldı, ancak zikrin şekli ve fonksiyonu tarikata bağlı olarak önemli farklılıklar gösteriyordu.

Zikrin en yaygın şekli "sesli zikir" olarak bilinir; ağırlıklı olarak Suriye, Türkiye, Orta Asya ve Afrika'nın bazı bölümlerinde görülen Kadiri Tarikatı'nın ritüellerinden dolayı tanınmıştır. Sufilik'teki resmî olarak tanınan ilk tarikat olduğu söylenebilecek olan Kadiri Tarikatı, zikir etkinliklerini şehadet ve bazı başka dini sözlerin ritmik ve tekrarlanan biçimde seslendirilmesine odaklar. Çoğu zaman beraberinde hararetli nefes egzersizleri ve başın ve gövdenin hızlı hareketleri ile birlikte gerçekleşir (müritler genellikle daire şekli oluşturarak otururlar), bu sözler

giderek daha hızlı söylenir, ta ki söz anlamsız, tek heceli bir ses ile verilen nefes hâline dönüşünceye kadar. Bu ses doğal olarak Arapça'daki *hu* ya da "O" kelimesini andırır; Allah anlamında kullanılır. Bu fiziki hatırlama hareketi ile Allah'ı tekrar tekrar seslendiren mürit zaman içerisinde egosundan sıyrılır ve böylece Allah'ın niteliklerini kazanmaya başlayabilir. Kadiriler, bu yolla "hatırlayan, hatırlanan hâline gelir" derler.

Kadiriler'in "sesli zikrinden" ayrı olarak, Nakşibendi Tarikatı'nın yaygınlaştırdığı "sessiz zikir" de vardır. Sufi tarikatlarının en gelenekseli sayılan Nakşibendi ağırlıklı olarak, soylarını Ebu Bekir'e dayandıran ve şeriata sıkı sıkıya bağlı kalan siyasi açıdan aktif dindarlardan oluşur. Nakşibendi'nin gelenekselci Sufilik düşüncesi, müzik ve dansı reddetmelerine, onun yerine müridin Allah'ın adlarını, topluca ve yüksek sesle değil, içinden, meditasyon yaparak tekrarladığı daha sakin ritüel etkinlikler uygulamalarına yol açmıştır.

Sessiz zikir, örneğin Theravada Budizmi'ndeki gibi meditasyon ritüellerine tam olarak karşılık gelmez. Ancak, Nakşibendi ve düşünce esaslı diğer birkaç Sufi tarikatı, *fikir* adı verilen bir uygulamaya sahiptir, Ian Richard Netton bunu, oldukça uygun bir biçimde "ilâhi varlıktan kuşku duyulmamasını sağlayan derin düşünce" şeklinde aktarır. Her durumda, Kadiri gibi, Nakşibendi de, zikirle de olsa, fikirle de olsa tek bir amaç için uğraşır: Allah ile bir olmak.

Tüm zikir uygulamaları sesli ya da sessiz okuma içermez. Aslında zikrin en yaygın olarak bilinen hâli Türkiye'de, Rumi tarafından kurulmuş olan Mevlevi Tarikatı'nın spriitüel dansıdır, yaygın olarak Dönen Dervişler -Semazenler adıyla bilinirler. Bazı Sufiler zikir aracı olarak kaligrafiyi, hat sanatını kullanırken Sufilik'in antik dönem Hint-Avrupa kökenlilerin şaman uygulamalarının büyük bölümünü benimsediği Kafkaslar'da, zikir okuma ya da meditasyondan çok, müridin şok ile vecde geçmesini sağ-

lamak üzere fiziksel acıya odaklanılır. Örneğin, Makedonya'daki Rufai Tarikatı, kalabalık arasında kişinin kendi bedenini kestiği uygulamalarla ünlüdür; müritler transa geçtiklerinde vücutlarını şişlerle delerler. Fas'ın bazı bölgelerinde, kendilerini maddi dünyanın sahte gerçekliğinden ayırmayı amaçlayan büyük güç ve direnç gösterileri ile zikir uygulayan Sufiler vardır.

Ağırlıklı olarak, Hint alt kıtasında hakim olan Çiştiyye Tarikatı tarafından uygulanan popüler bir başka zikir şekli daha vardır. Çiştiler spiritüel etkinliklerinde müzik kullanırlar. Onların "Allah'ı hatırlamaları", Bruce Lawrence tarafından "insan aşık ile ilâhi sevgili arasındaki dinamik bir diyalog" olarak tarif edilen, *sema* adı verilen coşkulu ilâhi konserler ile ifade edilir.

Tabii ki, geleneksel İslami ibadetlerde olumsuz yaklaşılan müzik ve dans, Hint alt kıtasında uzun bir geçmişe sahiptir ve Sufilik'in Hindistan'da hızla yayılmasının nedenlerinden biri de, bu iki unsuru ibadet törenlerine kolayca uyarlamış olmasıdır. Hatta, erken dönemde Çişti misyonerler bir kasabaya genellikle flüt ya da davul çalarak girer, bu şekilde kalabalığın toplanmasını sağlar ve sonra pirlerin hikâyelerini anlatmaya başlarlardı. Dolayısıyla, Çiştiler için sema sadece duyu ötesi dünyayı deneyimleme aracı değil, aynı zamanda dini yaymada kullanılan değerli bir araçtı. Ayrıca, semanın siyasi bir toplantı şekli olması da alışılmadık değildi. Siyasi açıdan sessiz kalmayı tercih eden Sufi tarikatlarının çoğundan farklı olarak, Hint Sufiliği daima devletin sosyal ve siyasal mekanizmaları ile iç içe olmuştur; özellikle de Babür İmparatorları'nın yönetimi altında (1526-1858), İmparatorluk'a spiritüel zenginlik ve ahlâki meşruiyet sağlamaları karşılığında, az sayıda Sufi yönetim üzerinde muazzam etkiye sahip olmuştur.

Bu "siyasi Sufiler" arasında belki de en etkili olan, on sekizinci yüzyılda yaşamış yazar ve felsefeci Şah Veliyullah'tır (ölümü 1762). Geleneksel Nakşibendi Tarikatı'nın

ateşli bir müridi olan Veliyullah, kitaplarında ve derslerinde Sufilik'i "yabancı" etkilerden (ör, Yeni Eflatunculuk, Fars mistisizmi, Hindu Vedantizmi) arındırarak, İslami mistisizmin gelenekselci Sünni Ortodoks anlayışa sıkı sıkıya bağlı olan daha eski, daha bozulmamış hâline döndürmeyi savunuyordu. Ancak, Veliyullah devletin sosyal ve ekonomik alanlarında köktenci İslami değerleri öne çıkarmakla, Sufilik'i saflaştırmaktan daha çok ilgileniyordu. Sonuç olarak, dini-siyasi ideolojisi, çok farklı şekillerde yorumlansa da, sonraki nesil Müslüman din adamları ve felsefecileri üzerinde önemli etkiye sahipti.

Diğer yandan, Veliyullah'ın İslami ilimleri canlandırmayı vurgulaması ve aydınlanmış sosyoekonomik teorileri Seyyid Ahmed Han gibi modernist İslamcılar'ı, Hindistan'da Avrupai eğitim sisteminin kurulmasına ve o dönemde Alt Kıta'nın siyasi hayatında daha agresif rol oynamaya yeni yeni başlayan İngiliz sömürgeciler ile Müslümanlar'ın işbirliği yapmasını teşvik eden entelektüel bir topluluk olan Aligarh hareketini kurmaya yönlendirmişti.

Diğer taraftan, Veliyullah'ın Ortodoksluk vurgusu Hindistan'da "püriten" olarak adlandırılan bazı hareketleri tetikledi; bunların en ünlüsü Deobandi ekolüdür; öğrencileri-Arapça'da *taliban*- Hindistan'ın İngilizler tarafından işgâline karşı gelmede etkin rol oynamıştır ve etnik Peştun unsuru zaman içinde Afganistan'da kontrolü ele geçirmiş ve devlette radikal Ortodoks dini-siyasi felsefelerini empoze etmiştir (bu hikâye başka bir bölüme bırakılabilir).

Sömürge deneyiminin Hindistan'da yarattığı trajik etkiler düşünüldüğünde, Hindistan'ın baskı altında kalan Müslüman nüfusunun, Şah Veliyullah'ın dini siyasi görüşleri arasında hangi vizyonu benimsedikleri bellidir. Orta Doğu'nun ve Kuzey Afrika'nın sömürge altındaki bölgelerinde, Avrupalı sömürgecilerin modernizm ve aydınlanma idealleri ile entegrasyon sesleri, çok daha yüksek ve çok daha agresif çıkan gelenekselcilik ve emperyalizmin

dayanılmaz boyunduruğuna karşı durma sesleri arasında kayboluyordu. Dolayısıyla, İngiltere Krallığı'nın maddi varlığı olan topraklarda doğmuş yeni nesil Hintli Müslümanlar, artık "dünya sana uymuyorsa, sen dünyaya uy" şeklindeki popüler Sufi yaklaşımını paylaşmıyordu. Bunun yerine Kadiri Tarikatı müritlerinden ve Veliyullah'a bağlı kişilerden olan, "Dünya sana uymuyorsa, *ona karşı ayaklan!*" sözüyle ünlü büyük mistik şair ve felsefeci Muhammed İkbal'i (1877-1938) izliyorlardı.

9. Doğu'da Uyanış

SÖMÜRGECİLİĞE TEPKİLER

Amritsar Komiser Yardımcısı Frederick Cooper'dan, Londra Dışişleri Ofisi'ne, Lahore, Hindistan'da bulunan isyancı Bengal askerlerinin (Sepoy) durumu hakkında gönderi. 1 Ağustos 1857:

> 30 Temmuz'da, 26. Yerli Piyade alayından yaklaşık 400 Sepoy, Delhi'deki Müslüman asilere katılma olasılıklarını önlemek üzere bir araya getirildikleri ve silahlarının alındığı Mianmir'deki esir kampından kaçtı. Güçsüz ve aç olan Sepoylar, Ravi kıyılarında kolaylıkla yakalandılar, burada yaklaşık 150'si vuruldu, nehre sürüklendi ve boğuldu. Hayatta kalanlar tahta parçalarına tutunarak nehrin karşısına geçtiler, orada yakalanmayı bekleyen yabani av kuşları gibi toplandılar. Kaçmayı deneselerdi kanlı bir çatışma yaşanırdı. Ancak ilâhi takdir başka şekilde işliyordu. Aslına bakılırsa, doğal, yapay ve rastlantısal her şey bir araya gelip, kaderlerini kesinleştirdi.
>
> Güneş altın rengi almış, batıyordu ve mahkûmlar el ele tutuşmuş, yaklaşan teknelerimizi görmüş, kıyıda birikmişlerdi, uzun gölgeleri ışıldayan suya düşüyordu. Umutsuzluk içindeki kırk ya da elli kişi kendilerini akıntıya bıraktılar; yüzen kişileri başlarından vurabilecek pozisyonda olan süvarilere [Hint askerleri] ateş etmemeleri emri verilmişti. İsyancılar çok becerikliydi. İsyancılar şaşırtıcı biçimde uyumluydu. Sanki onlara serinletici bir içecek verilecek ve ardından savaş mahkemesinde yargılana-

caklarmış gibi ani ve çılgınca bir fikre kapılmış gibiydiler. Dolayısıyla, tek bir kişi tarafından bağlanmaya ve botlarımıza köle gibi doldurulmaya razı oldular.

Gece yarısına geldiğimizde, ay bulutların arasından tüm görkemiyle yükselip, ışığı sayısız havuz ve nehre yansıdığında, Bengalli 282 asi toplamıştık. Sabah, bir grup Sih bol miktarda iple geldi. Ama ağaçlar az olunca, ip kullanılmadı. Ancak asi din kardeşleri için adalet yerini bulurken sessizce durmayacağı açık olan, sadık Müslüman askerlere nasıl yaklaşılacağı daha büyük bir sorundu. Şansımız var ki, 1 Ağustos Kurban Bayramı'na denk geliyordu. Müslüman süvarilere izin vermek ve bayram kutlamaları için evlerine göndermek için oldukça iyi bir bahaneydi; bu sırada biz Hıristiyanlar onların varlığından rahatsız olmadan ve sadık Sihler'in de yardımıyla, farklı türden bir kurban töreni yapabilecektik.

Geriye tek bir sorun kalıyordu, o da sağlık sorunları yaşanması endişesiydi. Ama yine çok şanslıydık ki, karakolun yaklaşık doksan metre uzağında kurumuş derin bir kuyu bulundu, öldürülen askerlerin cesetlerinden kurtulmak için uygun bir çözümdü.

Sabahın ilk ışıklarında, tutuklular onar kişilik gruplar hâlinde bağlandılar ve hücrelerinden çıkarıldılar. Yargılanacakları ve çektikleri nedensiz acıları duyurabileceklerine inanan Sepoy alışılmadık biçimde uysaldı. Sabahın sessizliğinde silah sesleri yankılanmaya başlayıp, askerler kendilerini bekleyen gerçek ve korkunç kaderin ne olduğunu anlayınca, şaşkınlık ve öfke yaşadılar.

İdamlar, adamlarımızdan biri (atıcılarımız arasında en yaşlı olanı) bayılıncaya kadar aralıksız sürdü; bundan sonra biraz ara verdik. Müslümanlar'dan yaklaşık 237'sini vurduktan sonra, bölge amirine geri kalan tutukluların, idam için geçici olarak bekletildikleri kaleden çıkmadıkları bildirildi. Ayaklanma ve direniş olacağı öngörüsü ile kaçmalarına karşı önlem alındı. Kale kuşatıldı, kapılar açıldı ve şaşkınlık içinde kaldık! Korkudan, yorgunluktan, hâlsizlikten, ateşten ve kısmi boğulma sonucunda ölmüş olan kırk beş kişinin cesedini sürükleyerek aydınlığa

çıkardık. Bu cesetler de, idam edilmiş olan arkadaşları ile birlikte köyün çöpçüleri tarafından kuyuya atıldı. Bu şekilde, kaçmalarının ardından geçen kırk sekiz saat içerisinde, 26. Alay'ın tamamının hesabı görülmüş ve atılmıştı.

İşaret okumayı sevenler için, Delhi'de bulunan kilisenin tepesinde altın haçın ışıldamaya devam ettiğini, dokunulmamış ve sağlam olduğunu bildirmek isteriz; bununla birlikte, haçın üzerinde durduğu kürede, şehirdeki kâfirlerin attıkları kurşunlar nedeniyle delikler bulunuyor. Haç sembolik olarak, delik deşik olmuş dünyanın üzerindeki zaferi temsil ediyor! İngiliz askerlerimizin bilgeliği ve kahramanlıkları, Hıristiyanlık adına Yüce Tanrı'nın manifestosunun ve mucizevi müdahalesinin yanında çok küçük kalıyor!

İngilizler tarafından Sepoy İsyanı olarak adlandırılsa da, genel olarak 1857 Hint Ayaklanması olarak anılan bu olayın çeşitli nedenleri vardı. Ayaklanmaya neden olan tarihsel olaylar yeterince açık. Hint pazarlarında mutlak tekel olan Doğu Hindistan Şirketi'nin himayesinde, İngiltere Krallığı on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan'ı etkin biçimde yönetiyordu; ülkenin doğrudan kontrolünü ele geçirmesi ise 1857'de son Babür İmparatoru 2. Bahadır Şah'ın zorla tahttan indirilmesiyle olmuştur. O tarihe kadar, İngilizler yoksul nüfusa istediklerini öyle kolayca uyguluyorlardı ki, Alt Kıta'nın zengin kaynaklarını talan etmekte özgürdüler.

Avrupa'da sanayinin beslenmesi için, sömürgeleştirilen topraklar modernleşmeye zorlanıyordu. Laiklik, çoğulculuk, bireysel özgürlükler, insan hakları ve çok daha küçük ölçüde olsa da, demokrasi - Avrupa'da gelişmesi yüzlerce yıl almış mükemmel aydınlanma mirası- şeklindeki Avrupa idealleri, sömürgeleştirilen topraklarda, yerli nüfusun ayırt etmesini ya da anlamasını sağlayacak yollar arama gereği bile duyulmadan, zorla uygulanıyordu. Batı teknolojisi ancak üretimi artırması durumunda paylaşılıyordu.

Eski şehirlerin geliştirilmesi yerine, yeni şehirler kuruluyordu. Ucuz üretilmiş ithal mallar yerel sanayilerin büyük bölümünü yok etmişti ve yerel pazarların neredeyse sadece sömürge devletlerinin ihtiyaçlarına odaklanmaktan başka seçenekleri yoktu.

Topraklarının talan edilmesine, bağımsızlıklarının baskı altına alınmasına ve yerel ekonomilerinin çökertilmesine karşılık, sömürge olan toplumlara "medeniyet" hediye ediliyordu. Avrupalılar'ın hak iddia ettikleri tüm bölgelerde sömürgecilik projesi, "medeniyet getirme misyonu" maskesi altına gizleniyordu. De Beers elmas şirketinin kurucusu ve günümüzde Güney Afrika olan bölgede bir zamanlar diktatör olan Cecil Rhodes'un ünlü sözüyle ifade ettiği gibi; "Biz İngilizler dünyada birinci ırkız ve dünyada ne kadar çok yeri işgâl edersek, insan ırkı için o kadar iyi olur."

Pek çok yönden sorunlu olan bu sözde medeniyet getirme misyonunun sorunlarından biri, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, kimi zaman kasıtlı olarak, "Hıristiyanlaştırma misyonu"nun gölgesinde kalmasıydı; bu ikincisinin temel hedefi, Madras Valisi Sir Charles Trevelyan'ın ifadesiyle, "yerlilerin Hıristiyanlığa geçişini sağlamaktan başka bir şey değil"di. Hindistan'da, Hıristiyan misyonerler hükümette en yüksek pozisyonlara getirildiler, İngiliz ordusunun tüm kademelerinde yer alıyorlardı. (Hindistan alt kıtasında 1858'e kadar neredeyse tüm hükümet yetkilerini elinde bulunduran) Doğu Hindistan Şirketi direktörü Charles Grant aktif bir Hıristiyan misyonerdi ve diğer pek çok yurttaşı gibi, İngiltere'ye Tanrı tarafından, kâfir karanlığından kurtarılması ve İsa'nın ışığıyla aydınlatılması için, Hindistan üzerinde egemen olma yetkisi verildiğine inanıyordu. Alt Kıta'daki okulların neredeyse yarısı, yerlilere Hıristiyanlığı öğretmesi için İngiltere Krallığı'ndan büyük miktarda maddi yardım alan Grant gibi misyonerler tarafından yönetiliyordu.

Sömürgecilerin tamamı İngiltere'nin misyonerlik gündemine katılmıyordu. 1842'den, 1844'e kadar Genel Vali olan Lord Ellenborough, sürekli olarak yurttaşlarını, Hıristiyan misyonerliğin İmparatorluk tarafından teşvik edilmesinin İmparatorluk'un güvenliğini tehlikeye attığı, yaygın bir memnuniyetsizliğe ve belki de ayaklanmaya yol açabileceği konusunda uyarıyordu. Ancak Ellenborough bile, Hindistan'da din "pek çok büyük ahlâksızlık ve fiziksel saçmalıklarla dolu, bu nedenle Avrupa biliminin ışığında kolaylıkla boyun eğer" diyen Trevelyan'a katılırdı.

İngilizler'in, Hıristiyanlığın kadim düşmanının medeniyete fena hâlde ihtiyacı olduğu yönündeki inancı Hindistan'da, çoğunluğu inançlarının ve kültürlerinin saldırı altında olduğuna inanan Müslümanlar arasında aşağılık hissine ve korkuya neden oldu. Dolayısıyla, Doğu Hindistan Şirketi'nin yerli devletleri topraklarına katması, toprak sahiplerinin ellerinden topraklarını alması, Hintli köylülerin sıkıntılarını gözardı etmesi ve uyguladığı acımasız gelir politikaları Hindistan'da dev bir öfke ve hınç dalgası yarattı; sonuçta isyanın kibritini çakan, Benjamin Disraeli'nin deyimiyle "misyonerlik şirketi ile hükümetin siyasi gücünün bir araya gelmesi" olmuştur.

Gerçek şu ki, 1857'de Hint Ayaklanması'nı başlatan askerler, topraklarındaki doğal kaynakları yağmalayan sömürgeci politikalara öfkeli olmalarının yanında, haklı olarak, İngiliz ordusunun kendilerini ve ailelerini zorla Hıristiyanlığa geçirmeye çalıştığına inanıyorlardı. Komutanlarının askeri derslerin tamamında açıkça İncil vaaz etmesi tek başına yeterliydi ama tüfek mermilerinin, hem Hindular'ı hem de Müslümanlar'ı kirletecek olan dana ve domuz yağı ile yağlandığını öğrendiklerinde, en büyük korkuları doğrulanmış oldu. Bir sivil itaatsizlik hareketiyle, küçük bir grup asker mermileri kullanmayı reddetti. İngiliz komutanları ise onları zincire vurup, askeri hapse atarak karşılık verdi. Bu tepkiyi de sömürgeci düşüncenin

bir göstergesi kabul eden Bengal ordusunun geri kalanı -yaklaşık 150,000 asker- ayaklandı.

Askerler kısa sürede Delhi'de kontrolü ele geçirdiler ve tahttan indirilmiş olan Babür İmparatoru Şah Bahadur'u başa geçirdiler. Seksenli yaşlarına gelmiş olan imparator tüm ülkeye yazılı bir beyanat dağıttı, hem Hindu, hem de Müslüman nüfusu, sömürge yönetimi altında "ezilmekte olan yoksul, çaresiz insanları özgürlüğe kavuşturmada ve korumada" kendisine yardımcı olmaya çağırdı. Çağrı, Hindistan'ın her köşesine ulaştı ve Sepoy kuvvetleri arasında askeri isyan olarak başlayan olay büyüyerek sivil nüfusun dahil olduğu, Hindu - Müslüman ortak isyanına dönüştü.

İngilizler acımasızca ve çekincesiz tepki verdi. Ayaklanmayı bastırmak için, sömürge güçlerini sonuna kadar kullanmaya mecbur kaldılar. Tüm ülkede kitlesel tutuklamalar yaşandı; göstericiler genç - yaşlı demeden sokaklarda dövüldü. Büyük şehirlerin çoğu harabeye döndü. Allahabad'da, İngiliz askerleri önlerine çıkan herkesi ayrım yapmadan öldürdü, geçtikleri sokaklarda, arkalarında ceset yığınları bıraktılar. Lucknow yağmalandı, Delhi yerle bir oldu. 14. Alay'dan yaklaşık beş yüz Sepoy, Jhelam'da katledildi. Benares'te, isyanı destekleyen sivillerin bedenleri ağaçlarda sallanıyordu. Köyler yağmalandı, sonra yakıldı. Sömürgede tam kontrol sağlanması iki yıldan kısa süren kıyım ve yağmadan sonra gerçekleşti. İsyanın bastırılması ve Doğu Hindistan Şirketi'nin kapatılmasının ardından, Alt Kıta'nın yönetimi Kraliçe'nin doğrudan sorumluluğu hâline geldi; Kraliçe bunun üzerine "İngiliz Krallığı üzerinde güneşin hiç batmadığını" gururla söyleyebilirdi.

Hindistan'da sömürge idaresinin kontrolü yeniden ele alırken uyguladığı şiddet, İngilizler'in ahlâki açıdan üstün olduklarına dair tüm hayalleri sonsuza kadar yıktı. Müslümanlar'ın çoğu için, Avrupa'nın Orta Doğu'daki medeniyet getirme misyonunun gerçekte ne olduğu açığa

çıkmıştı: Vahşi askeri güç kullanarak siyasi ve ekonomik egemenlik kurma ideolojisi. İngilizler'in anlatmaktan bıkmadıkları aydınlanma idealleri artık sömürge yönetiminin baskıcı emperyalist politikalarından ayrılamazdı. Kısacası, Hindistan, kötü biten bir sömürge deneyimi örneği hâline geldi.

Böyleyken bile, çok sayıda Müslüman entelektüel, Müslüman medeniyetinin Avrupa emperyalizmi karşısında hızlı gerilemesini sona erdirecek tek yolun, yasalarla yönetim ve bilimsel gelişmelerin takip edilmesi gibi Avrupa değerlerinin benimsenmesi olduğu görüşünü korudu. Bu grup modernistler olarak bilinmeye başlandı ve reformcu gündemlerini hiçbir entelektüel, Sir Seyyid Ahmed Han kadar iyi ortaya koyamazdı.

Babür asilerinden olan bir ailede doğan Seyyid Ahmed Han, daha önce bahsettiğimiz Hintli mistik Şah Veliyullah'ın iyi bir müridiydi, ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Hindistan'da bazı Hindu karşıtı ve Sih karşıtı isyanları ateşlemiş olan bir ideolojinin gerici söylemlerinden uzaklaşmaya başlamıştı. Hint Ayaklanması sırasında Sir Seyyid Doğu Hindistan Şirketi'nde yönetici olarak çalışmaktaydı ve Delhi'deki asi nüfusa karşı İngiliz güçleri tarafından uygulanan gaddarca intikam hareketlerine bizzat şahit olmuştu. Bu deneyim onu, (Şövalye unvanının da gösterdiği gibi) İngiltere Krallığı'nın sadık bir kulu olmaktan alıkoymasa da, isyanın başarısız olmasının ardından Hintli Müslümanlar'ın çektikleri azaptan son derece acı duymuştu. Sir Seyyid özellikle, ayaklanmanın İngiliz yetkililer tarafından, İngiltere'nin Hindistan'daki misyon lideri olan Alexander Duff'ın sözleri ile aktaracak olursak "Müslümanlar tarafından uzun zamandır planlanan bir komplo" şeklinde tanımlanmasından endişe duyuyordu. Bu gibi inançlar yüzünden, Müslüman topluluk hükümetin misillemelerinin başlıca hedefi oluyordu.

Bu yanlış algı ile mücadele etmek için Sir Seyyid en ünlü çalışması *The Causes of the Indian Revolt'u* yayınladı; bu kitapta İngiliz okuyuculara 1857 olaylarının ardında yatan nedenleri açıklamaya çalıştı. Bunun önceden planlanmış bir isyan olmadığını öne sürüyordu. Sosyal ve ekonomik zorlukların kendiliğinden ortaya çıkan bir sonucuydu. Bunun ardından Sir Seyyid, Hint Ayaklanması'nın merkezinde İngilizler'in halka Hıristiyanlığı kabul ettirmeyi amaçladığı ve Avrupai yöntemleri kabul etmeye zorladığı yönündeki inanç olduğunu itiraf ediyordu. Sir Seyyid'e göre bu tabii ki saçma bir düşünceydi. Kanıtların çokluğuna rağmen, Kraliçe'nin Hindistan'daki amacının halkın din değiştirmesini sağlamak olduğu fikrini kabule yanaşmıyordu. Ancak Seyyid, sömürge projesinin Hint dinlerine karşı bir Hıristiyan savaşı olduğu *algısının* bile kitleleri isyana sürüklemeye yettiğini öngörüyordu.

İyi bir Hintli Müslüman ve sadık bir İngiliz vatandaşı olan Sir Seyyid bu iki medeniyet arasında bir köprü rolü üstlenmeye, bu şekilde kültür, inanç ve değerleri karşılıklı olarak toplumlara anlatmaya karar vermişti. Ona göre sorun Hintliler'in "tebaası olduğumuz hükümetin üzerimizdeki yetkilerini ve bizim görevlerimizi anlamamasıydı". İngilizler'in amaçları ve idealleri yerli nüfusa, anlayacakları bir dille anlatılsa, Hintliler "topluma yük değil, lütuf" olurdu.

1877'de, Seyyid Ahmed Han Aligarh Okulunu kurdu; birincil hedefi modern Avrupa eğitimi aracılığıyla İslam'ın görkemli günlerini geri kazanmaktı. Sir Seyyid, geleneksel Müslüman inançları ve gelenekleri üzerine Avrupa'nın akılcılığı ve bilimsel düşüncesinin ışığını yansıtabilirse, Müslüman dünyayı yirminci yüzyıla taşıyacak, İslamiyet'e özgü aydınlanma ışığının parlamaya başlayacağına kesin olarak inanıyordu. Aligarh öğrencilerine ulemanın zincirlerinden ve onların sunduğu İslami doktrini körü körüne taklitten vazgeçmeyi öğretiyordu, çünkü modern

Müslümanlar'ın karşılaştıkları sorunların hiçbiri onların eskide kalmış teorileri ile çözülemezdi. İslam'ın yeniden canlanması için tek umut şeriatın modernizasyonuydu; ve bunun tek yolu da şeriatın yetersiz ve bilgisiz ulemanın elinden alınmasıydı.

Sir Seyyid, "Benim orijinal İslam dini olarak gördüğüm" diyordu, "hocaların şekillendirdikleri... din değil."

Sir Seyyid'in çırağı, Çırak Ali (1844-95) ise, hocasının yasal reform argümanını kısa ve öz olarak anlatmıştır. Çırak Ali İslam'ın Avrupalılar tarafından "özünde katı ve değişime kapalı" şeklinde resmedilmesine sinirlenir. Çırak Ali, yasalarının ve geleneklerinin "üzerine ekleme yapılamayacak ya da atlanamayacak ya da değişen koşullara uygun olarak değiştirilemeyecek spesifik kurallara" dayandığı nosyonu, ulema tarafından Müslümanlar üzerindeki kontrollerini sürdürebilmek üzere yaratılmış bir hikâyedir, der. Şeriatın sivil yasa olarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü İslam'da meşru tek yasanın Kur'an olduğunu, ki onun da "siyasi sorunlara karışmadığı gibi, spesifik davranış kuralları da getirmediğini" iddia eder. Kur'an aslında sadece "belli din doktrinleri ve belli ahlâk kuralları öğretir". Dolayısıyla, Çırak Ali'nin ulemanın ürettiği bir şey olarak gördüğü İslam yasalarını "değiştirilemez" olarak görmek saçma olacaktır.

Tahmin edileceği üzere, ulema bu yetkin ve yetkili olmama iddialarına olumlu tepki vermedi ve nüfus üzerindeki etkisini, yeni İslam kimliğine dair ateşli modernist görüşle savaşmak için kullandı. Tabii ki, Hint Ayaklanması'nın ardından Avrupa'nın aydınlanma idealleri ile emperyalist çağrışımlarını birbirinden ayırmanın zorlaşması, modernist çabalar açısından olumsuz oldu. Ancak, ulemanın en büyük endişesi modernistlerin sivil hayattan şeriatın tamamen çıkarılması talebiydi. *Cemaat-i İslamiye*'nin kurucusu Mevlana Mevdudi gibi din âlimleri Aligarh görüşe karşı çıktı ve din ile günlük hayatın ayrılma-

sı bir tarafa "Allah'ın yasalarının, insanların yaşamlarını sürdürürken uyması gereken yasalar olması gerektiğini" iddia etti.

Ne gariptir ki, Mevdudi ateşli bir milliyetçilik karşıtı olmasına rağmen, düşünceleri dünyanın ilk "İslam devleti" olan Pakistan'ın ideolojik temelleri üzerinde etkili olmuştur. Ancak, Hindistan'ın Müslüman toplumunun yüz yıldan kısa bir zamanda Hint Ayaklanması'nın facia niteliğindeki sonuçlarını yaşayan bir topluluktan, kendi bağımsız vatanlarını zaferle kurmalarına giden süreci anlamak için Mısır'a göz atmak gerekir; burada da sömürge yönetimi altında yaşayan başka bir grup reformist Müslüman, Doğu'da, tüm İslam aleminde yankı bulacak bir uyanışın eşiğindeydi.



On dokuzuncu yüzyılın başında Mısır, William Welch'in deyimiyle İngiltere Krallığı'nın "imparatorluk tekerinde olması gereken bir tel" hâline gelmişti. İngilizler'in sivil yönetimin her noktasında rakipsiz ve açık bir kontrole sahip olduğu Hindistan'dan farklı olarak, Mısır'da son derece etkisiz genel valiler ya da *hidiv*lerin soyla geçen saltanatları yoluyla bir ölçüde bağımsızlığa izin verilmişti. Prensipte Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılıkları sürse de, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde *hidivler* İngiltere Krallığı vatandaşları gibiydiler. Sömürgeci efendilerinin rızası olmadan Mısır'da herhangi bir siyasi ya da ekonomik karar alacak güce sahip değillerdi. Asla geri ödemeleri mümkün olmayan, görünüşe göre harcayamayacakları kadar büyük krediye karşılık, arka arkaya hüküm süren genel valilerin konumu zaman içinde aşırılıklarda sınır tanımayan ve siyasi konulara uzak, duyarsız bir saltanata dönüşmüştü.

Bu arada, Mısır, bürokratik engelin olmadığı ve ilerleme fırsatlarının sınırsız olduğu bu ülkeden kendilerine

düşen payı almak için akın eden yabancı işçilerle, zengin yatırımcılarla ve orta sınıf İngiliz vatandaşlarıyla doluydu. Sayıları hızla artan Avrupalılar için Kahire şehrinin dış kesimlerine, yerli nüfusun yaşadığı yerlerden uzağa şehirler kuruldu. Yabancılar Mısır'ın başlıca ihraç malı olan pamuk üzerinde hızla kontrol sağladılar. Ülkenin ekonomisi üzerinde sömürge kontrolü uygulayabilmek için limanlar, tren yolları ve barajlar inşa ettiler. En önemli başarıları olan Süveyş Kanalı'nın inşa edilmesi ile Mısır'ın İngiltere'nin en değerli sömürgesi olma kaderi kesinleşti.

Bu devasa projelerin maliyetini karşılamak için, zaten yerel sanayilerinin çökmesinin ardından şehirlere göç etmek zorunda kalan, giderek artan köylü kesimi (*fellah*) bir tarafa bırakın, ortalama bir Kahireli'nin bile ödeyemeyeceği kadar yüksek olan vergiler daha da artırıldı. Daha da kötüsü, hidivler yabancı elit kesime, emlak vergileri dışında tüm vergilerden muafiyet ve Mısır mahkemelerinde yargılanmama hakkı dahil olmak üzere, akıl almaz imtiyazlar vermeye zorlanıyordu. Doğal olarak, Mısır'daki haksızlıklar sömürge karşıtı duyguların ve anlık gelişen ayaklanmaların yaygın biçimde görülmesine neden oldu; her iki durum da İngilizler tarafından nüfus üzerindeki kontrollerini sıkılaştırmak için bahane olarak kullanıldı. Bunun sonucunda, hükümetin Avrupalı kredi kuruluşlarına borçları birikti ve parçalara ayrılmış olan nüfus, sömürge zulmü karşısında bir araya gelmelerini sağlayacak ortak bir kimlik aramaya başladı. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, Mısır'daki durum, o sırada Hindistan'da oluşmakta olan modernist mesaj için olgunlaşmıştı. O mesajı "Doğu'yu Uyandıran Adam" olarak tanınan Cemaleddin Afgani adında (1838-97) biri getirdi.

İsmine rağmen Afgani aslında Afgan değildi. Onun çevirilerini mükemmel bir dille gerçekleştiren Nikki Keddie'nin işaret ettiği gibi, Afgani aslında İran'da doğmuş, büyümüştü; burada İslami ilimler üzerine geleneksel Şii

eğitimi almıştı. Kendisini neden kimi zaman Afganistan'dan gelen bir Sünni Müslüman, kimi zaman da İstanbul'dan gelen bir Türk gibi tanıttığını anlamak zor. Şah Veliyullah'ın, Müslüman dünyanın her köşesine ulaşan popüler püriten hareketi ışığında, Afgani reformist gündemini daha geniş bir alana yaymak için Şii kimliğini saklamanın daha uygun olacağını düşünmüş olabilir.

On yedi yaşındayken, Afgani din eğitimini Batı ilimleri ile desteklemek üzere İran'dan, Hindistan'a gitti. Yıl 1856'ydı. Alt Kıta'nın neredeyse üçte ikisi İngiltere Krallığı'nın doğrudan kontrolü altındaydı. Doğu Hindistan Şirketi'nin ve çeşitli yan kuruluşlarının ekonomik politikaları, İngiltere'nin yerli halkın mülkiyetinde olan devasa toprakları devralmasına imkân vermişti. Bölgesel yöneticiler zorla görevlerinden alınmıştı, köylüler kıt kanaat geçinmelerini sağlayan gelirlerini kaybetmişlerdi. Ülkenin her yerinde, isyan yakındı.

Başlangıçta, Afgani çevresinde yaşanan anlık olaylarla ilgilenmez görünüyordu. Biyografisini kaleme alan ilk yazar Salim al-Anhuri'nin ifade ettiği gibi, akademik çalışmalara Hindistan halkının sıkıntıları ile ilgilenemeyecek kadar dalmıştı. Ancak sonraki yıl, Hintliler'in sıkıntıları açık bir ayaklanmaya dönüştüğünde, Afgani aniden harekete geçti. Genç adam, İngilizler'in kontrolü yeniden ele almaları sırasında uyguladıkları şiddetin yanı sıra, bir taraftan böylesi yüceltilmiş aydınlanma değerlerini anlatırken, bir taraftan da Hintliler'in özgürlük ve ulusal egemenlik taleplerini şiddetle bertaraf ederek ikiyüzlülük göstermelerinden şaşkına dönmüştü. Alt kıtada yaşadıkları, kalbinin İngilizler'e karşı ömür boyu sürecek bir nefretle dolmasına ve Müslüman dünyayı, İslam'a karşı en büyük tehdit olarak gördüğü Avrupa sömürgeciliğinin cenderesinden kurtarma kararlılığına neden oldu.

Ancak Afgani dini açıdan İslam'dan nadiren bahsederdi. İslami siyasi düşünceye en büyük katkısı belki de

İslam'ın dinsel olan kurumlarından ayrılırsa, tüm Müslüman dünyasını emperyalizm karşısında dayanışma içerisinde birleştirebilecek sosyopolitik bir ideoloji olarak kullanılabileceğinde ısrar etmesidir. Afgani'ye göre İslam yasa ve teolojinin çok ötesindeydi; bir medeniyetti. Hatta, üstün bir medeniyetti çünkü, iddiasına göre, Batı'nın entelektüel temelleri aslında İslam'dan alınmıştı. Sosyal eşitlikçilik, halk egemenliği ve bilginin peşinden gitme ve koruma gibi ideallerin kökeni Hıristiyan Avrupa'ya değil, ümmete dayanıyordu. Yönetimdeki hükümet üzerinde halkın yaptırımı olması kavramını getiren, bireyler arasındaki etnik sınırları kaldıran ve kadınlar ve çocuklara eşi görülmemiş hak ve ayrıcalıklar veren Muhammed'in devrimci toplumuydu.

Afgani, İslam medeniyetinin gerilemesinde sorumluluğun ulemada olması konusunda Seyyid Ahmed Han'a katılıyordu. Kendilerine İslam'ın muhafızı rolü biçen ulema bağımsız düşünce ve bilimsel ilerlemeyi öylesine kısıtlamıştı ki, Avrupa bile aydınlanma ile uyanırken, Müslüman dünyası hâlâ ortaçağı yaşıyordu. Yasanın sınırları ve kutsal metnin anlamı üzerine mantıksal konuşmaları yasaklayan, Afgani'nin "üzerinde çevresini aydınlatamayacak ve başkalarına ışık veremeyecek kadar küçük bir ateş olan, ince bir fitile" benzettiği ulema, İslam'ın gerçek düşmanları hâline geldi.

Ama Afgani, Aligargh üyesi değildi. Hatta Avrupa ideallerine hayranlık duyması nedeniyle Seyyid Ahmed Han'ın sömürgeci güçlerin aracı olduğunu düşünüyordu. Afgani'ye göre, Avrupa'nın İslam medeniyetine göre tek avantajı kaydettiği teknolojik gelişmeler ve ekonomi becerileriydi. İslam'ın eski görkemine kavuşturulması için her iki özelliğin de geliştirilmesi gerekiyordu. Ancak, bölgede kalıcı sosyal, siyasi ve ekonomik reformlar gerçekleştirmenin tek yolu, Müslüman toplumunun temelini oluşturan İslami kalıcı değerlerin çağdaşlaştırılmasıydı. Ahmed

Han'ın Müslümanlar'dan beklediği gibi, Avrupa'nın sadece taklit edilmesi zaman kaybıydı.

Afgani'nin filizlenmekte olan siyasi ideolojisi Osmanlı İmparatorluğu Yüksek Maarif Şûrası üyeliği ile güçlenmişti. Burada, Afgani Genç Osmanlılar olarak anılan tutkulu bir grup Türk reformcu ile tanıştı. İçlerinde en ünlüsü, parlak bir şair ve oyun yazarı olan Namık Kemal'in (1840-88) de yer aldığı bir avuç yazar ve akademisyen liderliğinde Genç Osmanlılar, batının demokratik idealleri ile geleneksel İslam ilkelerini bir araya getirmeye dayalı etkileyici bir reformist gündem oluşturmuştu. Sonuçta ortaya, genellikle *Pan-İslamizm* olarak adlandırılan, milliyet ötesi bir proje çıkmıştı, birincil amacı Müslümanlar'ın tek, merkezi (ve tabii ki Türk) bir halifelik bayrağı altında, farklı kültürel, mezhepsel ve ulusal sınırlar içerisinde birleşmesini sağlamaktı.

Afgani, Avrupa emperyalizmi ile savaş için, Genç Osmanlılar'ın felsefesini, özellikle Şiiler ve Sufiler'in de eşit üyeler olarak yer alacakları Birleşik Müslüman Topluluğu'nun yeniden oluşturulması çağrılarını heyecanla benimsedi. 1871'de, Pan-İslamizm içerisinde keşfettiği yeni inançla dopdolu hâlde Afgani, o zaman da şimdi olduğu gibi Müslüman dünyanın kültür başkenti durumundaki Kahire'ye gitti; görünürdeki amacı felsefe, mantık ve din dersleri vermekti ama gerçekte modernist gündem vizyonunu Mısır'ın siyasi ortamına yerleştirmek istiyordu. Kahire'de Muhammed Abduh (1845-1950) adında, daha sonra Mısır'da Müslüman reformunun en etkili sesi hâline gelecek olan gayretli genç bir öğrenciyle tanıştı.

Nil Deltası'nda küçük bir köyde *fellah* olarak doğan Abduh, on iki yaşında Kur'an'ın tamamını ezberlemiş olan son derece dindar bir çocuktu. Şadili Sufi Tarikatı'nın genç bir müridi olarak, İslami ilimler çalışmalarında mükemmele ulaştı, öyle ki, eğitimine devam etmesi için Kahire'de El-Ezher Üniversitesi'ne gönderildi. Ancak, dindarlığına

ve zekâsına rağmen Abduh, El-Ezher Uleması'nın katı pedagojisi ve gelenekçi öğretileri nedeniyle başarısız oldu. Aynı zamanda, Avrupa'nın kibirli ilkelerinin, sömürgecilik gündemi ile başlı başına çelişkili olmasına da çok şaşırmıştı.

"Biz Mısırlılar" diye yazıyordu, "bir zamanlar İngiliz liberalizmine ve İngiliz iyi niyetine inanmıştık; ama artık inanmıyoruz çünkü gerçekler, kelimelerden daha güçlü. Sizin liberalliğiniz, açıkça görüyoruz ki, sadece kendinize ve iyi niyetiniz de, kurdun yemeyi planladığı kuzuya karşı iyi niyeti gibi."

Dini ve siyasi liderlerinden kopan Abduh, Afgani'nin hevesli bir müridi oldu ve onun himayesinde, Medine'de ilk Müslüman topluluğunu kuran *selefler*in ("dini bütün atalar") bozulmamış değerlerine dönüşü savunan bazı kitaplar ve metinler yayınladı. Kendisini "neo-Mutezile" olarak adlandıran Abduh *içtihat* ya da bağımsız mantık yürütmenin kapılarının yeniden açılması çağrısında bulundu. Müslümanlar'ın güç kazanmasının tek yolunun, İslam'ı ulemanın ve şeriata dair gelenekselci yorumlarının demir pençesinden kurtarmak olduğunu ileri sürdü. Sir Seyyid gibi, Abduh da yasaların insan yapımı tüm kaynaklarının - sünnet, icma, kıyas ve benzeri- mantıksal söyleme tabi olması gerektiğini söyledi. Kutsal Kur'an bile yorumlamaya, sorgulamaya ve Müslüman toplumun tüm sektörlerinde tartışılmaya yeniden açılmalıydı. Müslümanlar'ın kutsal vahyi anlamak için ulemanın rehberliğine ihtiyacı yoktur, diyordu; Kur'an'ı kendi başlarına yaşama özgürlüğüne sahip olmalılar.

Abduh İslam'ın dini ideallerini dünyevi ortamdan ayırması gerektiğine inanmasa da, dünyevi yetkilerin, Müslüman toplumu yeni bir yüzyıla taşımak için gerekli niteliklere sahip olmadığını düşündüğü din adamlarına verilmesi olasılığını reddediyordu. Bunun yerine, geleneksel İslam ideallerinin yeniden yorumlanması, modern

demokratik ilkelerin sıradan bir Müslüman'ın kolayca anlayacağı şekilde sunulması gerekiyordu. Dolayısıyla, Abduh şûrayı ya da kabile danışmanlığını temsilci demokrasi şekli olarak; icmayı ya da görüş birliğini halk egemenliği olarak ve biatı ya da bağlılık yeminini evrensel oy hakkı olarak yeniden tanımladı. Bu görüşe göre, ümmet ulustu ve yöneticisi halifeydi; halifenin tek işlevi toplumun refahına hizmet ederek üyelerini korumaktı.

Afgani ve Muhammed Abduh birlikte, modernist projenin Mısır versiyonu olan *Selefiyye*'yi kurdu. Afgani'nin ölümünden sonra Abduh, yakın arkadaşı ve biyografi yazarı Reşid Rıza (1865-1935) ile güçlerini birleştirerek Selefiyye'nin reformist gündemini Mısır politikasının ön saflarına taşıdı. Ancak, bölgede popülerliği artmasına rağmen, Abduh'un reformist projesinin merkezinde yer alan Pan-İslamizm'in uygulamaya konması son derece zordu.

Pan-İslamizm'de sorun, Müslümanlık inancında başlangıçtan itibaren belirgin olan spiritüel ve entelektüel çeşitliliğin, tüm mezhepleri içine alan bir bütünleşmeyi gerçekleştirme olasılığının çok düşük olmasıdır. Özellikle dini kültürel yeniliklerden arındırmaya çalışan, yükselişteki püriten İslam hareketi düşünüldüğünde. Üstelik Orta Doğu'nun çeşitli yerlerinde büyük ve güçlü laik milliyetçi gruplar, Selefiyye hareketinin ardındaki dinin ideolojinin modernleşmenin temel hedefleri olarak gördükleri siyasi bağımsızlık, ekonomik refah ve askeri güç unsurları ile uyumlu olmadığını düşünmüşlerdir. Garip ama bu laik milliyetçilerin çoğu Afgani'nin İslami liberalizm anlayışından ilham almıştır. Aslında, Mısır'ın en etkili milliyetçi ismi olan Saad Zaglul (1859-1927), kariyerine Muhammed Abduh'un müridi olarak başlamıştır.

Ancak Zaglul ve milliyetçi arkadaşları Selefiyye'nin "medeniyet olarak İslam" görüşünü kabul etse de, emperyalizmi dini dayanışma ile yenmenin mümkün olduğu argümanını reddediyordu. Pan-İslamizm projesinin yararsız

olacağını anlamak için ulemanın boş ağız dalaşlarına bakmak yeter, diyorlardı. Bunun yerine milliyetçiler, Avrupa sömürgeciliği ile savaşta, Selefiyye'nin dini birlik arzusunun yerine daha pragmatik bir hedef olan ırksal birlik, diğer bir deyişle *Pan-Arabizm* hedefini koyacak laik bir karşı hareket öneriyorlardı.

Pratikte Pan-Arabizm'in uygulanmasının Pan-İslamizm'den daha kolay olacağı görülüyordu. Önde gelen savunucularından Mustafa Satı Bey (1880-1968) bunu şöyle açıklar: "Din kişi ile Allah arasında bir konudur, diğer taraftan vatan hepimizin konusudur." Yine de, Pan-Arabistler hareketlerinin hem siyasi, hem de dini olduğunu düşünüyorlardı çünkü onlara göre İslam, Arap kökenlerinden ayrılamazdı. Milliyetçi ideolog Abdül Rahman al-Bazzaz'ın ifadesiyle, "Müslüman tarihinin en görkemli sayfaları, Arap tarihinin sayfalarıdır." Dolayısıyla Pan-Arabistler, Müslümanlar'ın Medine'deki orijinal topluluğun değerlerine dönmesi gerektiği konusunda Pan-İslamistlere katılsalar da, bu topluluğu sadece Araplar'dan oluşan bir topluluk olarak tanımlamışlardır. Müslümanlar arasında birliğin, Arap birliği olmadan sağlanamayacağını iddia etmişler ve Pan-Arabizm'i "Pan-İslamizm'den önce gelmesi gereken uygulama adımı" olarak görmüşlerdir.

Elbette Pan-Arabistler, Arap birliği ile tam olarak neyi kastettiklerini tanımlamakta zorlandılar. Irksal dayanışma iddialarına rağmen, tek bir Arap etnik grubundan bahsetmek mümkün değildi. Mısırlı Araplar'ın, söz gelimi Iraklı Araplar'la pratikte hiçbir ortak yönleri bulunmuyordu. Bu iki ülkede aynı Arap lehçesi bile konuşulmuyordu. Her durumda, ümmetin kökeni Arap olmasına rağmen, yirminci yüzyılın başına gelindiğinde Araplar Müslüman nüfusun çok küçük bir bölümünü, sadece yüzde 20'sini oluşturuyordu. Bu gibi engellere cevap olarak bazı milliyetçiler kendileri ile anavatanlarının kadim kültürleri arasında bağ kurmayı denediler. Örneğin, Mısırlı milliyetçiler

Firavun mirasına sarılırken, Iraklı milliyetçiler Mezopotamya kökenlerine dönmeye çalıştılar.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Kemal Atatürk ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu sona erince, Arap milliyetçileri beklenmedik bir destek bulmuş oldular. Yaklaşık on beş yüzyıldır, gücü giderek azalsa da, ümmetin spiritüel bütünlüğünü temsil eden halifelik yerini birden bire radikal derecede laik, milliyetler üstü Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakmıştı. İmparatorluk, savaşın galipleri, özellikle İngiltere tarafından ayrı, yarı-özerk devletlere ayrıldı. Mısır'da İngiltere fırsatı değerlendirdi ve kendisini ülkenin tek koruyucusu ilan ederek Türkler'le tüm bağları kopardı. Hidiv Mısır Kralı ilan edildi, ancak hâlâ sömürgecilerin kuklasıydı.

Halifeliğin kaldırılması ve Mısır'ın tam olarak İngiliz işgâli altında olması sonucunda, Pan-İslamizm, Müslüman birliği sağlamada uygulanabilir bir ideoloji olmaktan çıktı. Pan-Arabizm sömürgeciliğe muhalif tek ses olarak kalmasına rağmen, artık ulusal sınırların ötesine geçemezdi. Müslümanlar kendilerin bir topluluğun üyesi olarak değil, bir ulusun vatandaşları olarak tanımlamak durumunda kaldılar. Pan-İslamizm zayıflar, Pan-Arabizm siyasi bir güç olarak etkisiz kalırken, hem Mısırlılar'ın özgürlük ve bağımsızlık arzularını, hem de Orta Doğu'da Müslümanlar'ın sömürge zincirlerinden ve Batı empeyalizminden kurtulma arzularını canlandırmak, karizmatik, genç bir sosyalist olan Hasan el-Benna (1906-49) liderliğindeki yeni nesil Müslümanlar'a kaldı.

Hasan el-Benna 1923'te yüksek öğrenim görmek üzere Kahire'ye geldi. Gazali'nin mistik öğretilerinden derinden etkilenmiş olan el-Benna, hayatını inancının ve kültürünün geleneklerini korumaya ve yenilemeye adamak için genç yaşında Hasefiye Sufi Tarikatı'na katıldı. Daha sonra, çalışkan ve zeki bir üniversite öğrencisi olan el-Benna, Afgani ve Muhammed Abduh'un çalışmalarını derinleme-

sine inceleyip öğrendi; tıpkı onlar gibi, Müslüman medeniyetindeki gerilemenin sadece yabancı etkilerin sonucu olmadığını, aynı zamanda Mısırlılar'ın Muhammed'in Medine'de anlattığı orijinal ilkelere bağlı kalmaması olduğunu hissediyordu.

Kahire'de, el-Benna, şehri kontrolü altına alan ahlâki bozukluk ve son derece güçlenmiş olan laikliğe şaşırıyordu. Çoğu zenginlik ve makam karşılığında İngiliz sömürgeciler ile hevesle işbirliği yapan siyasi ve dini elit kesimin dizginlenemeyen açgözlülüğü sonucunda, eşitlikçilik ve sosyal adalet biçimindeki geleneksel İslam idealleri bir kenara itilmişti. Tüm hükümet kanalları yabancıların kontrolündeydi ve Mısır ekonomisi üzerinde tekele sahiplerdi. Kahire ayrımcılığının tırmandığı bir devlet hâline dönüşmüştü; az sayıda, muazzam servete sahip Avrupalılar ve Batılılaşmış Mısırlılar, topraklarında çalışan ve evlerinde hizmetçilik yapan milyonlarca yoksul köylüye hükmediyordu.

El-Benna, Mısır El-Ezher Üniversitesi'nde ulemaya başvurdu ancak onların tam da modernistlerin suçlamalarına uygun olarak etkisiz ve yetkisiz olduklarını gördü. Ancak, modernist yapının "Batı uluslarının temelini oluşturan sosyal ilkeleri" benimseme girişimleri nedeniyle, yanlış hareket ettiğine inanıyordu. El-Benna milliyetçi Pan-Arabizm ideolojisini de reddediyor, milliyetçiliğin yeni sona eren cinayet niteliğindeki dünya savaşının ana nedeni olduğunu düşünüyordu. El-Benna, Müslümanlar'ın bağımsızlığı ve gücünü yeniden kazanması için tek yolun modern hayat ile İslami değerleri bir araya getirmek olduğu sonucuna vardı; bu sürece "toplumun İslamlaştırılması" adını veriyordu.

1928'de, el-Benna İslamlaştırma vizyonunu ilk kez Süveyş Kanalı yakınlarında küçük bir kasaba olan İsmailiye'de verdiği bir derste ortaya koydu. Kanal sömürge sisteminin ne kadar önemli bir kazanımıysa, İsmailiye de

Araplar'ın bu sistemde o kadar derine battıklarını gösteriyordu. Bu bölge, yerli nüfusun yaşadığı sefil ve yoksul mahallelerin etrafını sur gibi çevreleyen lüks sitelerde yaşayan yabancı askerlere ve memurlara ev sahipliği yapıyordu. Sokak tabelaları İngilizceydi, kafe ve restoranlar ayrılmıştı ve kamu alanlarında "Araplar giremez" tabelaları görülüyordu.

İngiltere Krallığı'na muazzam servet kazandıran bu bölgede yaşayanların karşı karşıya kaldıkları haksızlık ve aşağılama el-Benna'yı öfkelendiriyordu. İslamlaştırma mesajını parklarda, restoranlarda, kahvehanelerde evlerde anlatmaya başladı. Gençler ve kimsesizler, beceriksiz hükümetlerinin ve etkisiz kalan dini liderlerin ihanetine uğradıklarını hissedenler el-Benna'ya ve "Cevap İslam" mesajına koşuyordu. Zaman içerisinde, sosyal refah aracılığıyla insanların hayatlarını değiştirmeye adanmış gayriresmî bir örgüt olarak başlayan oluşum, dünyanın ilk İslami sosyalist hareketine dönüştü.

O dönemde henüz yirmi iki yaşında olan el-Benna, grubunun ilk resmî toplantısında, "Biz İslam'ın hizmetinde kardeşleriz" diyordu, "dolayısıyla biz *Müslüman Kardeşleriz.*"

Müslüman Kardeşler Örgütü'nün İslam dünyası üzerindeki etkisi çok büyüktür. El-Benna'ın İslamlaştırma Projesi hızla Suriye, Ürdün, Cezayir, Tunus, Filistin, Sudan, İran ve Yemen'e yayıldı. İslami sosyalizmin, Müslümanlar'ın sorunlarını dile getirme bakımından hem Pan-İslamizm'den, hem de Pan-Arabizm'den daha başarılı olduğu görüldü. Müslüman Kardeşler başka kimsenin ele almaya yanaşmadığı konuları titizlikle ele aldı. Orta Doğu'da artan misyonerlik faaliyetleri, Filistin'de Siyonizm'in yükselişi, Müslüman halkların yoksulluğu ve siyasi açıdan ikinci planda kalması ve Arap monarşilerinin zenginliği ve uyguladıkları baskıcı rejim gibi konular Kardeşler'in vaazlarında sık ele alman konulardı.

El-Benna'nın başlattığı hareketin belki de en önemli özelliği İslam'ı herkesi içine alan siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bir sistem olarak sunan ilk modern girişim olmasıdır. El-Benna'ya göre İslam dünyada bilinen diğer tüm sosyal sistemlerden üstün bir evrensel ideolojidir. Bu şekliyle, toplumsal sorunları gerektiği gibi ele alabilecek, belirgin bir İslami hükümet talep eder. Ancak el-Benna bu ideolojiyi Mısır'daki mevcut siyasi siteme uygulamanın kendi görevi olduğunu düşünmüyordu. Müslüman Kardeşler sosyal bir örgüttü, siyasi parti değildi; temel amacı çektikleri çileyi sona erdirmek üzere insanların kalplerine ve zihinlerine Allah'ı yeniden yerleştirmekti, siyasi bir devrim yapmak değildi. Sufi yetişme tarzına uygun olarak, el-Benna devlette reformun ancak kişilerde reform ile mümkün olabileceğine inanıyordu.

El-Benna'nın siyasetten uzak durması onu hükümetin hiddetinden korumadı. 1949'da, Mısır hidivinin isteği ve şüphesiz sömürge liderlerinin cesaretlendirmesi ile düzenlenen bir suikast ile el-Benna öldürüldü. Ancak, bu olay Müslüman Kardeşler'in liderini sustursa da, örgütü güçlendirdi; öyle ki, 1950'lerin ortalarında, yaklaşık yarım milyon üyesi ile Mısır'daki en büyük muhalif güç hâlini aldı. Dolayısıyla Mısır silahlı kuvvetlerinde yıllar boyunca yavaş yavaş gelişip filizlenen sömürge karşıtı, emperyalizm karşıtı isyan tarafından gözardı edilemezdi.

23 Temmuz 1952'de, kendilerine Özgür Subaylar adını veren bir grup muhalif askeri lider Mısır'ın başarısız monarşisine karşı darbe yaptı ve ülkede sömürge idaresini tek taraflı olarak sona erdirdiğini ilan etti. Darbeyi silahlı kuvvetler başkanı General Muhammed Naguib gerçekleştirdi. Ancak Mısır'da bulunan herkes isyanın ardındaki gerçek gücün Naguib'in sağ kolu, Albay Cemal Abdül Nasır olduğunu biliyordu.

Başlangıçta Müslüman Kardeşler, Nasır'm devrim sonrası Mısır'da sosyalist gündemlerini uygulayacağını vaat

etmesi nedeniyle, Özgür Subaylar'a heyecanla destek verdi. Örgüt liderleri Özgür Subaylar'dan "mübarek bir hareket" olarak bahsediyordu ve darbe sonrasında tüm büyük şehirlerde düzenin ve güvenliğin sağlanmasına yardımcı oldu. Nasır, bu desteklerine alçakgönüllülükle karşılık vererek el-Benna'nın mezarını ziyaret etti ve hatta Müslüman Kardeşler'i kurulan yeni meclise davet ettiyse de, Müslüman Kardeşler el-Benna'nın siyasete dair ilkelerini çiğneme korkusuyla, teklifi kabul etmedi.

Ancak, Nasır Mısır'da kendi milliyetçi gündemini yavaş yavaş uygulamaya başladı ve otoriter yönetim şekli Müslüman Kardeşler'in savunduğu eşitlikçi değerler ile çatışmaya başladı. Ocak 1953'te, Nasır'ın hükümet üzerindeki gücünü artırma planının parçası olarak, Müslüman Kardeşler dışında kalan tüm partiler ve siyasi örgütler kapatıldı, Müslüman Kardeşler'in desteği halk arasındaki popülerliğini koruması için hâlâ gerekliydi. Ancak, sonraki yıl İskenderiye'de bir konuşma yaptığı sırada Nasır'a ateş edilince, nihayet Müslüman Kardeşler'i dağıtma fırsatı ortaya çıkmıştı. Nasır, hayatına kastedilmesi için Müslüman Kardeşler bünyesinde bir komplo kurulduğu suçlamasıyla Müslüman Kardeşler'i yasadışı ilan etti, üyeleri yakalandı ve tutuklandı, liderleri işkence gördü ve idam edildi.

Mısır'ın Nasır yönetimindeki rutubetli, sadist hapishanelerinde, Müslüman Kardeşler ideolojik bölünmeler yaşadı. Üyelerinin çoğuna göre, toplumu değiştirmek için kalpleri değiştirme yönündeki sosyalist görüşün başarısız olduğu acı veren bir gerçekti. Bu Kardeşler'e göre, el-Benna'nın İslamlaştırma projesi sosyal refah hareketleri ile gerçekleştirilemezdi. Nasır'dan öğrendikleri bir şey varsa, o da bu gibi yüce ideallerin ancak güç kullanılarak gerçekleştirilebileceğiydi. Sömürge sonrası Mısır'da İslam ve modern dünyadaki rolü konusunda yeni bir vizyona ihtiyaç vardı ve bu vizyonu sunabilecek adam, o dönemde, Kahire'de bir hapishane hücresinde çürüyordu.

Şair, yazar, gazeteci, eleştirmen ve sosyal aktivist Seyyid Kutub (1906-66) daha sonra İslami radikalliğin babası olarak tanınacaktı. Yukarı Mısır'da doğmuştu ve tıpkı el-Benna gibi, fırtınalı 1920'lerde Kahire'ye taşınmıştı. Eğitim Bakanlığı'nda kısa süre görev aldıktan sonra Kutub 1948'de eğitim sistemi üzerine araştırma yapmak üzere Birleşik Devletler'e gitti. Burada bireysel özgürlüğe önem veren ancak "yasaların gerektirdiği kadarı dışında... insani sempati ve sorumluluklardan yoksun" bir halk gördü. Ülkenin "materyalist tavrı" ve "kötü ve fanatik radikal ayrımcılık" olarak değerlendiği ve Batı'nın "dinin günlük hayattan koparılması" yaklaşımının sonucu olduğunu düşündüğü bu durumdan çok rahatsız oldu. Kutub ayrıca Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da gelişmekte olan ülkelerde Batı'nın kültürel etkisinin hızla yayılmasından da aynı şekilde korkuyordu. Kutub'un çağdaşı olan İranlı eleştirmen Celal Al-i Ahmed bu fenomeni *Batılılaşma Hastalığı* olarak adlandırıyordu.

1950'de Kahire'ye dönen Kutub, Müslüman Kardeşler'in sosyalist İslami politika oluşturma konusundaki kararlılığını görerek örgüte katıldı. Hızla yükselerek, örgütün propaganda bölümünün başına geçti. 1952 devriminden sonra, Nasır, Kutub'a hükümetinde görev almasını teklif ettiyse de, Kutub kabul etmedi, Kardeşler ile birlikte sosyal etkinliklerine devam etmeyi tercih etti. Bu kararın sonuçları yıkıcı olacaktı. Nasır'a yapılan bir suikast girişiminin ardından, Kutub tutuklanan, vahşice işkence edilen ve bir hücreye atılıp unutulan sayısız Müslüman Kardeşler üyesinden biri oldu.

Hücresinin yalnızlığında Kutub'un düşünceleri netleşti. Serbest bırakıldığı 1964 yılında yayınlanan, devrim manifestosu niteliğindeki *Yoldaki İşaretler* kitabında "Vaaz vermek tek başına yeterli değildir" yazmıştı. "Allah'ın yetkisini gasp edenler ve Allah'ın yarattıklarını baskı altında tutanlar sadece vaazlar sayesinde güçlerinden vazgeçmeyecekler."

Müslümanlar'ın hâlâ İslamiyet'in ortaya çıkmasından hemen önceki *Cahiliye* devrinde yaşadıklarını, kötü ve yozlaşmış insanların Allah'ın en büyük niteliklerinden birini, egemenliği ellerine geçirdiklerini söyleyerek şaşkınlık yarattı. Kutub, toplumdaki eşitsizliklerin ancak tam bir sosyal, siyasi ve ekonomik sistem olarak İslam'ın üstünlüğünün dile getirilmesi ile ele alınabileceği konusunda el-Benna'ya katılıyordu. Ancak, el-Benna'dan farklı olarak, Kutub bu sürecin ancak bir İslam devletinin kurulması yoluyla gerçekleşebilecek, sarsıcı, devrimsel bir olay olduğunu öngörüyordu. *Yoldaki İşaretler*'de öne sürdüğü üzere, "dünyada Allah'ın krallığını kurmak ve insanın krallığını yıkmak, gücü zorla ele geçirmiş olanlardan almak ve yeniden sadece Allah'a vermek anlamına gelir."

Kutub'un görüşüne göre, İslam devletinin bir yöneticiye, en azından bir devlet başkanı ya da kral gibi merkezi idari bir güce ihtiyacı olmayacaktı. Tek hükümdar Allah ve tek kanun da şeriat olacaktı. Kutub'un siyasi İslam'a dair radikalleşen düşüncesi Orta Doğu'da görünümü tamamen değiştirdi, *İslamcılık* adı verilen yeni bir ideoloji ortaya çıkmasına neden oldu.

İslamcılık, tek bir halifeye bağlı Müslüman birliği şeklindeki milliyetler üzeri teori olan Pan-İslamizm ile karşılaştırılmamalıdır. İslamcılık, sosyopolitik düzenin kesin olarak İslami ahlâk çerçevesi üzerine kurulduğu bir İslam devletinin kurulmasını gerektiren bir milliyetçi ideolojidir. İslamcılar, İslam'ın inananların hayatının tüm yönlerini yöneten kapsamlı bir ideoloji olduğunu iddia ediyordu. Kutub'un yazdığı gibi, İslam'ın temel konusu "dünya alemi ile, öte alemi tek bir sistem içerisinde bir araya getirmekti". Bu sistemin gerçek olmasının birincil koşulu kamu alanında şeriatın benimsenmesi ve uygulanmasıydı. Müslümanlar'ın dünyasında Batı'nın laik değerleri reddedilmelidir çünkü İslam dinsel inançlarının "doğası ya da amacı itibariyle dünyevi hayattan ve geleneklerden ayrıl-

masını" yasaklar. Dolayısıyla, Nasır gibi Araplar tarafından yönetilenler de dahil olmak üzere, tüm laik hükümetler, gerekirse güç kullanarak, yaşanabilir ve ahlâki açıdan uygun İslam devleti ile değiştirilmelidir.

1965'de, serbest bırakılmasından bir yıl sonra Kutub *Yoldaki İşaretler*'i yayınlaması nedeniyle yeniden tutuklandı ve vatana ihanet gerekçesiyle asıldı. Bu arada, Müslüman Kardeşler'in radikalleşmiş üyelerinden Nasır'ın gazabından kaçmayı başaranlar, kendilerine kucak açan tek yere, Suudi Arabistan'a sığındı; kabile liderlerinden oluşan kaba saba bir grubu dünyanın en zengin adamlarına dönüştürecek ekonomik patlamanın eşiğinde olan bir ülke-önemsiz bir kabile şeyhi ile doğru düzgün okuma yazması bile olmayan dindar bir adam arasındaki gayriresmî işbirliği üzerine kurulmuş bir krallık için nefes kesici bir başarı.



On sekizinci yüzyılın başında, Avrupa'nın Akdeniz'in karşı kıyısında çıkarılmayı bekleyen muazzam doğal kaynaklar olduğunu fark etmeye başladığı zamanlarda, İslam'ın doğduğu ve bebeklik dönemini geçirdiği kutsal topraklar Osmanlı İmparatorluğu hakimiyetindeydi, ancak halife, Peygamber'in soyundan gelen ve Beni Haşim mirasçılarından olan Mekke Şerifi'nin Arap nüfus üzerindeki yetkilerini korumasına izin vermişti. Bununla birlikte, Osmanlı Halifesi'nin de, Şerif'in de kontrolü Batı Arabistan'ın yani Hicaz bölgesinin çok ötesine geçemiyordu. Doğu Arabistan'ın geniş, erişilemeyen çöllerinde, yani *Necd* adı verilen, konforsuz ve verimsiz doğasına son derece uygun biçimde, dini ve kültürel gelişimi sönük kalmış olan bölgede, kendilerinden başka kimseye sadık olmayan çok sayıda özerk kabile yaşıyordu. Bunlar arasında Muhammed İbn Suud (ölümü 1765) adlı hırslı bir şeyh liderliğinde küçük bir oymak da bulunuyordu.

Kesinlikle zengin bir adam olmamakla beraber, İbn Suud, ailesi tarafından kurulmuş küçük bir vaha şehri olan Diriyah'da ekili tüm arazilerin sahibiydi. Şeyh olması sayesinde şehrin kuyuları ve ana ticaret yolları üzerinde tek başına kontrole sahipti. Birkaç kervandan oluşan küçük bir ticari ağı olmasına rağmen, erişebildiği yerler, ki vahanın sınırlarının ötesine geçmiyordu, mali gücünü sınırlıyordu. Yine de, İbn Suud gururlu ve gösterişe meraklı bir adamdı, antik dönemdeki Arap atalarıyla aynı kumaştan biçilmiş gibiydi ve ailesi ve oymağının korunmasına kendini adamıştı. Bu yüzden, Muhammed bin Abdülvahhab (1703-66) adındaki gezgin vaiz korunma ihtiyacıyla vahaya geldiğinde, hem ekonomik refahını, hem de askeri gücünü artıracak bir ortaklık yaratma fırsatını değerlendirdi.

Necd çöllerinde dindar bir Müslüman ailede doğan Muhammed bin Abdülvahhab genç yaşında dini gayretini sergilemişti. Kur'an çalışmalarındaki yeteneğini fark eden babası onu, kısa bir süre önce Hint Sufiliği'ne karşı bir kampanya başlatmış olan Şah Veliyullah'ın müritleri ile birlikte eğitim alması için Medine'ye gönderdi. Abdülvahhab Veliyullah'ın püritenlik ideolojisinden derinden etkilendi. Ancak Medine'den ayrılıp Basra'ya gittiğinde ve Şiilik ve Sufilik'in zengin çeşitliliğini, tüm yerel varyasyonları ile birlikte bizzat yaşadığında, İslam'ın bozulması olarak değerlendirdiği duruma duyduğu kızgınlık, İslam'ı "batıl yeniliklerden" temizlemeye ve orijinal Arap saflığına döndürmeye yönelik fanatik bir takıntıya dönüştü. Arap Yarımadası'na döndüğünde, halk arasında *Vahhabilik* olarak bilinen (mensuplarının tercih ettiği adıyla "Üniteryen" anlamında "Muvahhidun"*) radikal ölçüde püriten İslam mezhebini tanıtmak üzere vahşi bir sefere çıktı.

Aslında, Vahhabi doktrini fazla basitleştirilmiş tevhid görüşünden başka bir şey değildir. Bir Vahhabi "Allah'tan

* Birleyen, birleştirici olan, bir tek kabul eden; Tevhid inancına sahip olan kimse. ç.n.

başka ilah yoktur" dediğinde, dini adanmışlığın tek nesnesinin Allah olması gerektiğini söyler; her ne olursa olsun, başka bir varlığı içeren herhangi bir tapınma davranışı şirk kabul edilir. Abdülvahhab'a göre, pirlere duyulan hürmeti, imamların şefaatini, dini bayramların çoğunun kutlanmasını ve Muhammed Peygamber etrafında şekillenen tüm ibadetleri içerir. Vahhabiler, Sufi zikri ya da Şii matemi ya da İslam'a Arap Yarımadası'nın kabilelerinin sınırları dışına taştığı ve Orta Doğu, Orta Asya, Avrupa, Hindistan ve Afrika'nın birbirine benzemez kültürleri tarafından benimsendiği sırada sızan diğer gelenekleri yasaklamaya çalışmıştır. Abdülvahhab bunların yerine şeriatın katı, tüm yabancı etkilerden ve yorumlardan arındırılmış biçimde uygulanmasını istemiştir. Afgani, Muhammed Abduh ve Pan-İslamistler, Saad Zaglul, Mustafa Satı Bey ve Pan-Arabistler, Hasan el-Benna, Müslüman Kardeşler ve İslami sosyalistler ve Seyyid Kutub, Mevlana Mevdudi ve radikal İslamcılar gibi, Abdülvahhab da Muhammed tarafından Arabistan'da kurulan bozulmamış Arap topluluğuna dönme çağrısında bulundu. Ancak, Abdülvahhab, o orijinal topluluğa dair eski moda ve ayrımcı bir vizyona sahipti ve bu vizyonu paylaşmayan tüm Müslümanlar, özellikle de Sufiler ve Şiiler kılıçtan geçirildi.

Hamid Algar'ın belirttiği gibi, Vahhabilik sıra dışı koşullar altında ortaya çıkmamış olsaydı, hiç şüphesiz "tarihe marjinal ve kısa ömürlü bir mezhep hareketi olarak geçerdi". Öncelikli olarak spiritüalizm ve entelektüalizm üzerine kurulmuş olan bir din içerisinde spiritüel ve entelektüel olarak önemsiz bir hareket olmasının yanında, Sünni Müslümanlar'ın büyük bölümü tarafından gerçek Ortodoksluk olarak da değerlendirilmemiştir. Ancak Vahhabiliğin, bin yıl önce Kerbela'da Tövbekârlar'ın bir araya gelmesinden sonra ortaya çıkmış en önemli mezhep hareketi olmasını sağlayan belirgin iki avantajı vardı. Birincisi, Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış olması bir şanstı; bu-

rada güçlü bir dini uyanış mirasına sahip çıktı. İkincisi, bu mezhebin basit ideallerinde Arap Yarımadası'nın tamamı üzerinde kontrolü ele geçirme imkânını gören, istekli ve hevesli bir efendinin desteğini aldı. O efendi Muhammed ibn Suud idi.

İbn Suud ile Abdülvahhab'ın işbirliğine dair detaylar efsaneye dönüşmüştür. Bu iki adam Abdülvahhab ve müritlerinin Arap Yarımadası'nı bir uçtan diğerine geçip mezarları yıkarken, kutsal ağaçları keserken ve kendi tavizsiz püriten İslam görüşlerini paylaşmayan tüm Müslümanlar'ı katlederken karşılaşır. Sığındıkları bir vahadan kovulmalarının ardından (Abdülvahhab'm herkesin arasında bir kadını taşlayarak öldürmesinin ardından dehşete kapılan köylüler, oradan ayrılmasını istemişlerdi), Diriyah adı verilen vahaya ve şeyhi olan Muhammed ibn Suud'a yönelmişlerdi; ibn Suud, Abdülvahhab ve kutsal savaşçılarına koşulsuz koruma sağlamaktan memnuniyet duyacaktı.

"Bu vaha senindir" dedi İbn Suud; "Düşmanlarından korkma."

Abdülvahhab sıra dışı bir taleple karşılık verdi. "Bana yemin etmeni istiyorum" dedi, "İnanmayanlara [Vahhabi olmayan Müslümanlar'a] karşı cihat yapacaksın. Buna karşılık Müslüman topluluğun lideri olacaksın, ben de din konularında lider olacağım."

İbn Suud kabul etti ve hem İslam tarihinin gidişatını, hem de dünyanın jeopolitik dengesini değiştiren bir ittifak kuruldu. Abdülvahhab'ın kutsal savaşçıları Hicaz'a dağıldı, Mekke ve Medine'yi ele geçirdiler ve Şerif'i devirdiler. Kutsal şehirlere yerleştikten sonra, Peygamber'in ve Sahabe'nin mezarlarını tahrip ederek işe başladılar, Muhammed'in ve ailesinin doğum yerleri olan Hac ziyareti mekânlarını yıktılar. Medine'de Peygamber'in camisinde hazineyi yağmaladılar ve Kur'an dışında, buldukları tüm kitapları yaktılar. Kutsal şehirlerde müzik dinlenmesini ve

çiçekleri yasakladılar, sigara ve kahve tüketimini kanun dışı ilan ettiler. Ölüm cezası tehdidiyle, erkekleri sakal bırakmaya, kadınları ise örtünmeye ve inzivaya zorladılar.

Vahhabiler hareketlerini kasıtlı olarak, Müslüman aleminin ilk radikal hareketi olan Hariciler ile ilişkilendirdiler ve tıpkı fanatik selefleri gibi, onlar da zulümlerini içe, Müslüman topluluğun yanlışları olarak gördükleri konulara yönelttiler. Arabistan'ı kesin kontrolleri altına aldıktan sonra, Sufi ve Şii kâfirlere mesaj vermek için kuzeye yürüdüler. 1802'de, mübarek Aşure gününde, Kerbela'da duvarları kazıdılar ve Muharrem ayı kutlamalarında ibadet eden iki bin Şii'yi katlettiler. Kontrol altına alamadıkları bir öfkeyle, Ali'nin, Hüseyin'in ve imamların mezarlarını yıktılar, özellikle Peygamber'in kızı Fatma'nın mezarına saldırırken öfkeleri daha da arttı. Kerbela'yı yıktıktan sonra Vahhabiler yönlerini Kuzey'e, Mezopotamya'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbine çevirdiler. Halife'nin dikkatini çekmeyi ancak o zaman başardılar.

1818'de, Mısır Hidivi Muhammed Ali (1769-1849), Osmanlı Halifesi'nin isteği üzerine yarımadaya ağır silahlı askerlerden oluşan dev bir ordu gönderdi. Mısır ordusu yeterli donanıma sahip olmayan ve eğitimsiz Vahhabileri kolayca bastırdı. Mekke ve Medine bir kez daha Şerif'in himayesine verildi ve Vahhabiler zorla Necd'e geri gönderildi. Mısır ordusu geri çekilirken, Suudiler değerli bir ders almışlardı: Osmanlı İmparatorluğu'na tek başlarına kafa tutamazlardı. Vahhabilerler'den çok daha güçlü bir ittifak kurmaya ihtiyaçları vardı.

Bu fırsat 1915'te Suudiler ile İngilizler arasında yapılacak bir anlaşma biçiminde karşılarına çıktı. İran Körfezi'ni kontrol altına almak isteyen İngilizler, Suudileri, Arap Yarımadası'm Osmanlılar'dan geri almaları konusunda cesaretlendirdi. İsyanda kendilerine yardımcı olması için İngilizler düzenli silah ve para sevkiyatı yapıyordu. İbn Suud'un varisi Abdülaziz (1880-1953) komutasında işle-

yen plan işe yaradı. Birinci Dünya Savaşı sona ererken, Osmanlı İmparatorluğu yıkılmış ve halifelik kaldırılmışken, ibn Suud Mekke ve Medine'yi yeniden ele geçirdi ve Şerif'i bir kez daha devirdi. Kırk bin kişiyi halkın içinde idam ettikten ve Vahhabiliği herkes için zorunlu kıldıktan sonra Abdülaziz bin Suud, Arap Yarımadası'na "Suudi Arabistan Krallığı" adını verdi. Necd bölgesinin ilkel kabilesi ve püriten müttefikleri Mabedin Muhafızları, Anahtarların Muhafızları oldular.

Neredeyse eş zamanlı olarak, Muhammed'in vahiy armağanını aldığı kutsal topraklar mucizevi bir biçimde Allah'tan bir armağan daha aldı: Petrol; küçük Suudi oymağı birdenbire dünya ekonomisine egemen oldu. Bundan böyle, Allah'ın bu lütfuna karşılık olarak, püriten doktrinlerini tüm dünyaya yaymanın ve Müslümanlığı sonsuza kadar dini ve etnik çeşitliliğinden arındırmanın kendi görevleri olduğunu düşünmeye başladılar.

Müslüman Kardeşler Suudi Arabistan'a çok uygun bir zamanda geldi. Suudi Arabistan Krallığı, ulemanın toplum üzerindeki kontrolünü kaybetmediği tek Müslüman ülkeydi. Aksine, Suudi Arabistan tam anlamıyla totaliter ve uzlaşmadan uzak bir Vahhabi devletti. Burada modernistler ile gelenekçiler arasında tartışma yoktu; hatta tartışma adına hiçbir şey yoktu. Milliyetçilik, Pan-Arabizm, Pan-İslamizm, İslami sosyalizm-bu hareketli ve etkili hareketlerin hiçbiri Suudi Krallığı'nda önemli ölçüde ses getirmiyordu. Kabul edilen tek doktrin Vahhabi doktrini, tek ideoloji İslami püritenlikti. Bunlardan herhangi bir biçimde sapma olduğunda şiddetle bastırılıyordu.

Suudi hanedanının Nasır'ın laik milliyetçiliğini yaşam tarzları karşısında doğrudan tehdit olarak görmesine şaşmamak gerek. Şüveyş Kanalı'nı millileştirerek Batı'ya karşı çıkan adam olan Nasır sadece Müslüman aleminde değil, üçüncü dünya ülkelerinin çoğunda efsane olarak görülüyordu. Nasır, Pan-Arabizm'in Orta Doğu'daki son

nefesiydi. Arap sosyalist görüşü, Mısır'da başarısız olsa da, pek çok Müslüman tarafından batılılaşma hastalığının yayılması karşısındaki tek seçenek olarak görülüyordu. Karizması öyle büyük, muhalifleri şiddetle bastırmada o kadar başarılıydı ki, 1960'lara gelindiğinde, Mısır toplumunun her kesiminde otoritesi tartışılmazdı.

Nasır'ın Müslüman dünyadaki etkisini baltalama umuduyla, Suudi hanedanı kapılarını, Mısır'dan sürgün edilenlerin yanında Suriye ve Irak gibi diğer laik Arap devletlerinden de gelen radikalleşmiş Müslüman Kardeşler'e açtı. Suudiler, Kardeşler'e kendi ülkelerinde laik milliyetçilik ile savaşmak için ihtiyaç duydukları para, destek ve güvenliği sağladı. Ancak Müslüman Kardeşler Suudi Arabistan'da bir sığınaktan fazlasını buldular. Vahhabiliği keşfettiler; üstelik yalnız da değildiler. Müslüman dünyanın her tarafından yüz binlerce yoksul işçi petrol sahalarında çalışmak üzere Suudi Arabistan'a akın ediyordu. Evlerine dönecekleri zamana kadar beyinlerine Suudi dindarlığı aşılanmış oluyordu.

Suudi modele dini açıdan bağlı kalmak, devletten teşvik ve ihale almanın ön koşulu hâline geldi. Suudiler'in çeşitli Müslüman yardım kuruluşlarına, kurdukları vakıflara, camilere, üniversitelere ve ilkokullara ödedikleri muazzam miktarlardaki paralar- Suudiler'in yaptıkları her şey Vahhabilik'le ilgiliydi. 1962'de, temel amacı Vahhabi ideolojinin tüm dünyaya yayılması olan Dünya İslam Ligi'nin kurulması ile misyonerlik çalışmaları hız kazandı. Bu, aslında, yeni İslami yayılma hareketiydi ama bu kabile savaşçılarının komşularının topraklarını fethetmek için Arap Yarımadası'nı terk etmeleri gerekmiyordu, onlar kendileri geliyordu. Anahtarların Muhafızı olarak Suudiler hac ziyaretlerinin kontrolünü ellerinde bulunduruyorlardı; onları kaba bir grup sığ püriten olarak gören çoğunluk Müslüman'ın bu durumdan rahatsızlık duymasına rağmen... Maksimum katılım sağlamak ama-

cıyla hac mekânlarını modernize etmeye ve genişletmeye harcanan milyarlarca dolar sayesinde, günümüzde her yıl yaklaşık üç milyon Müslüman kurak Mekke Vadisi'ni dolduruyor.

Dünya İslam Ligi'nin kurulmasından bu yana, Vahhabiliğin basitliği, kesinliği ve koşulsuz ahlâkçılığı Müslüman dünyanın her köşesine işledi. Suudi misyonerliği sayesinde Vahhabi doktrini Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslami, Filistin'de Hamas ve İslami Cihat gibi grupların dini - siyasi ideolojileri dramatik biçimde etkilendi. Suudiler, İslam devletinin geleceğini belirlemede güçlü bir ses hâlini alan, sert, hoşgörüsüz ve aşırı uç "İslami köktencilik" ideolojisine dayanan yeni bir tür Pan-İslamizm'in efendisi konumuna geldiler.

Elbette, köktencilik açısından sorun, tanımı itibariyle tepkisel bir hareket olmasıdır; güçlü olana bağlı kalamaz. Suudi Krallığı bu durumu en başta, aniden paraya boğulan Abdülaziz bin Suud'un yeni elde ettiği servetini krallara yaraşır bir hayat kurmak için kullanmaya başladığında anladı. Kısa süre içinde Suudi Arabistan, Batı'dan alınan modern teknoloji ile doldu taştı. Çölden petrol çıkarma işinin incelikli bir süreç olması, çoğunluğu İngiliz ve Amerikalılar'dan oluşan yüzlerce yabancının burada bulunmasını gerektiriyordu; onlar da Arabistan'a beraberlerinde daha önceden bilmedikleri ancak albenili materyalizm kültürünü getirdi. Abdülaziz, İngiltere Krallığı'na o kadar yakındı ki, Kraliçe tarafından şövalye ilan edilmişti. Kısacası, Kral batılılaşma hastalığına tutulmuştu ve bunun sonucunda, kendisini başa geçirmiş olan - artık ihvan ya da "kardeşler" olarak anılan (Müslüman Kardeşler'le karıştırılmamalı)- Vahhabi savaşçılara arkasını döndü.

1929'da İhvan, Suudi mahkemesinin açgözlülüğüne ve yozlaşmışlığına duyduğu öfkeyle, al-Salba şehrinde ayaklanma başlattı. Kral'ın materyalist davranışları terk etmesini ve yabancı kâfirlerin kutsal toprakları terk etmesini is-

tiyorlardı. Buna karşılık, Abdülaziz al-Salba'ya ordusunu gönderdi ve İhvan'ı katletti.

Ancak Suudi Arabistan, dünyanın geri kalanının da kısa zamanda öğreneceği bir şeyi öğrendi. Köktencilik, tüm dini geleneklerde, baskıdan etkilenmez. Ne kadar ezmeye çalışırsanız, o kadar güçlenir. Şiddetle karşılık verildiğinde, bu hareketlere katılım artar. Liderlerini öldürürsünüz, şehit olurlar. Despotça tepki verirseniz, tek muhalif ses olurlar. Kontrol altında tutmaya çalışın, aleyhinize dönerler. Alttan alarak kontrol etmeye çalışın, kontrolü ele alırlar.

Sovyetler 1979'da Afganistan'ı işgâl ettiğinde, Suudi rejimi, yaklaşık yüz yıldır beslediği kutsal savaşçılardan, geçici de olsa, kurtulma imkânı gördüler. Birleşik Devletler'den gelen ekonomik ve askeri destek ve Pakistan Silahlı Kuvvetler Arası İstihbarat Örgütü tarafından sağlanan taktiksel eğitim ile Suudiler Allahsız komünistlerle savaşmak üzere Suudi Arabistan'dan Afganistan'a, Orta Doğu üzerinden radikal İslamcı militanlar (*mücahit*ler yani "cihat yapanlar") göndermeye başladı. Amaç, başkan Jimmy Carter'ın ulusal güvenlik danışmanı Zbigniew Brzezinski'nin ünlü sözleriyle, "SSCB'ye kendi Vietnam'larını tattırmak", Sovyet ordusunu düşman topraklarında, kazanılması mümkün olmayan bir savaş batağına saplamaktı. Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği'ne karşı oynanan büyük oyunda mücahitleri önemli bir müttefik olarak görüyor, hatta bu militanlardan "özgürlük savaşçıları" diye bahsediyordu. Hatta Başkan Ronald Reagan onları Amerika'nın kurucu babalarına bile benzetmişti.

Ancak, o dönemde kimse uluslararası savaşçılardan oluşan bu ayak takımının Sovyetler Birliği'ni gerçekten yenebileceklerini düşünmemişti. Mücahitler Sovyet güçlerini Afganistan'dan çıkarmakla kalmadı, milliyetçi (*İslamcı* olarak okunmalı) duygularını terk edip, ortak bir amaç uğruna tek beden olarak, İslam dünyasında *Cihatçı-*

lık adı verilen yeni bir uluslar ötesi askeri harekete hayat verdiler.

İster siyasi katılımla, ister radikal devrim yoluyla, bir İslam devleti kurma arzularına sadık kalan İslamcılar'dan farklı olarak Cihatçılar, İslami ya da değil, herhangi bir devletin olmadığı bir gelecek hayal eder. Cihatçılar ümmeti ayrı ve birbirinden farklı ulus devletlere bölmüş olan sınırların sonsuza kadar ortadan kalktığı bir dünya kurmak istiyorlar. Dünyadaki Müslümanlar'ı birbirinden ayıran kültür, etnik köken ve milliyet duvarlarını yıkmayı ve ümmeti bir kez daha, Muhammed Peygamber'in arzu ettiği gibi, küresel tek bir topluluk hâlinde birleştirmeyi hayal ediyorlar.

Bazı açılardan, Cihatçılık, dünyadaki Müslüman nüfus arasında dini bir bütünlük elde etme yönündeki, artık işlevsel olmayan Pan-İslamizm nosyonunun yeniden canlanmasından başka bir şey değil. Ancak Cihatçılar'ın bahsettikleri İslam, Selefi eylemcilik ile Vahhabi püritenlik anlayışının aşırı tutucu bir karışımıdır ve dünyada egemenlik kurmak için kullanılan saldırı silahı olarak da cihadın radikal bir yorumunu kabul eder. Cihatçılar, tam bir Harici anlayışıyla, tüm Müslümanlar'ı "Cennetlikler" (kendileri) ve "Cehennemlikler" (diğer herkes) olarak ikiye ayırır. Kutsal metin yorumlaması ve şeriat uygulaması cihatçı modele uygun olmayan herkes ikinci gruptan sayılır - Allah'ın mübarek toplumundan çıkarılması gereken, dinden çıkmışlar ve kâfirlerdir.

Cihatçılar'ın uluslararası sahneye ilk çıkışları 1990'da, Irak'ın Kuveyt'i işgâlinden sonra oldu. Suudi hükümetinin Irak kuvvetlerini püskürtmek üzere Amerikan ordusunu krallığa davet etme kararı karşısında, küçük bir grup cihatçı Suudi Kraliyet Ailesi'nin karşısına geçti, onları Müslüman toplumunun çıkarlarını yabancı güçlere satan yozlaşmış kişiler olmakla suçladı. Sınırdışı edilmiş bir Suudi vatandaşı olan Usame Bin Ladin ve Mısırlı muhalif

(ve eski Müslüman Kardeşler üyesi) Aymen el Zevahiri liderliğindeki bu grup El Kaide ("temel" ya da "esaslar" anlamında) adlı bir örgüt kurdular. Örgüt on yıl sonra, dikkatini - Cihatçılar'ın "Yakın Düşman" dedikleri - Arap ve Müslüman dünyanın yozlaşmış yöneticilerinden uzağa, "Uzak Düşman"a ve geriye kalan tek süper güç olan Birleşik Devletler'e çevirecekti.

11 Eylül saldırıları nedeniyle Cihatçılık Amerika'nın gündeminin ana maddesi oldu, sözde terörle savaş başladı ve Afganistan'dan Irak'a ve ötesine, Orta Doğu ülkeleri, görevleri cihatçı hücreleri söküp atmak olduğu kadar, tüm Orta Doğu'yu daha modern, daha ılımlı, daha demokratik bir bölgeye dönüştürmek olan yüz binlerce askeri ve sivil Amerikan personeli ile doldurdu. Birinci görev açısından bakıldığında, Birleşik Devletler ve müttefikleri belli ölçüde başarı sağladılar. Uluslararası bir terör örgütü olan El Kaide ciddi ölçüde yara aldı. Kurucusu öldürüldü; lider kadrosu kaçak durumda; düşük rütbeli askerlerinin büyük çoğunluğu öldürüldü. Dünyanın çeşitli yerlerinde bazı cihatçı eylemlerde hâlâ operasyonel kontrolleri bulunabilir ama kesinlikle 11 Eylül öncesinde sahip olduğu ölçekte kaynaklara sahip olmadığı kesin. Batı'ya karşı global bir Müslüman ayaklanmasına ilham vermekten çok uzak durumda olan El Kaide'nin kanlı eylemleri ve kadın ve çocuk ayrımı yapmadan işlediği cinayetler yüzünden, her sınıftan, yaştan, mezhepten ve ulustan Müslümanlar'ın çok büyük bir bölümü hem örgütün, hem de ideolojisinin karşısında yer aldı.

İkinci görev, yani Orta Doğu'nun demokratikleştirilmesi açısından ise, Birleşik Devletler ve müttefiklerinin facia gibi bir sicilleri var. Hatta demokrasinin bölgede beceriksizce ve ikiyüzlülükle uygulanması, üstelik bir de dini açıdan kutuplaşmaya neden olan "medeniyetler çatışması" söyleminin Amerika'nın demokratikleştirme misyonuna eşlik etmesi, dünyanın dört bir tarafında, Müslümanlar

arasındaki, Amerika'nın yeni sömürgeci güç hâline geldiği, gerçek amacının demokratikleştirme ya da medenileştirme olmadığı, sadece İslam dünyasını Hıristiyanlaştırmaya çalıştıkları inancını daha da güçlendirdi.

Bununla birlikte, Orta Doğu'ya demokrasinin getirilmesi şu ana kadar büyük bir başarısızlık olsa da, cihatçılığın çekiciliğini azaltmanın ve militan Müslüman dalgasındaki yükselişin geri çekilmesinin tek yolunun gerçek anlamda demokratik reform olduğu gerçeği de hâlâ geçerlidir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı saran demokrasi taraftarı gösteri dalgasının da işaret ettiği gibi, bölgede barış ve refah umudu, samimi, içeriden kaynaklanan ve yerel demokratik toplumların yaratılmasında yatıyor. Hatta İslam'ın geleceği buna bağlı.

10. Medine'ye Dönüş

İSLAMİ DEMOKRASİ ARAYIŞI

"Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla". Uçağımız Tahran Mihrabad Havaalanı'na inmek üzereyken, IranAir pilotu bunu söylüyordu. Etrafımdaki koltuklarda gergin bir hareketlilik oldu. Kadınlar sırtları dik, oturuyor, başörtülerini düzeltiyor, el ve ayak bileklerinin düzgünce örtülmüş olduğunu kontrol ediyor; bu sırada eşleri gözlerini ovalayarak uykularını dağıtmaya çalışıyor ve çocuklarının koridora dağıttığı oyuncakları toplamaya çalışıyorlar.

Başımı kaldırdım ve Londra'da uçağa bindiğimden beri dikkatle incelediğim iki-üç yüze baktım. Bunlar nispeten genç, yalnız yolculuk eden, benim gibi yirmili yaşlarının sonunda, otuzlu yaşların başında erkekler ve kadınlar. İkinci el eşya satan mağazalardan alınmış gibi görünen, uyumsuz kıyafetler giymişler-garip uzun kollu gömlekler; tuhaf pantolonlar; sade eşarplar; tümü mümkün olduğunca zararsız görünmek için seçilmiş kıyafetler. Biliyorum, çünkü ben de böyle giyindim. Göz göze geldiğimizde, tüm bedenimde dolaşan kaygıyı onlarda da görebiliyordum. Korku ve heyecan karışımı bir duygu. Çoğumuz için, bu devrim nedeniyle çocukken ayrılmak zorunda kaldığımız, doğduğumuz topraklara ilk gelişimizdi.

1980'lerin başında Avrupa ve Birleşik Devletler'e kaçan çok sayıda İranlı'ya ulaşma çabasıyla, İran hükümeti yurtdışında yaşayan tüm vatandaşları için geçici af ilan etmiş,

yılda bir defa ve üç aydan uzun olmamak üzere, kısa süreli ziyaretler için, tutuklanma ya da zorunlu askerlik görevi için silah altına alınma korkusu yaşamadan İran'a dönebileceklerini duyurmuştu. Bu çağrı derhâl yanıt buldu. Binlerce genç İranlı ülkeye akın etmeye başladı. Bazıları, anne babalarının anlattıkları nostaljik hikâyeler dışında, İran'ı hiç tanımıyordu. Benim gibi İran'da doğmuş ama kendi kararlarını veremeyecek kadar küçük yaşta ülkeden kaçırılmış olanlar da vardı.

Uçaktan indik ve rutubetli bir sabaha karıştık. Hava hâlâ karanlık ama havaalanı şimdiden Paris, Milano, Berlin, Los Angeles gibi yerlerden gelen yolcularla dolup taşıyor. Pasaport kontrol noktasında gürültücü bir kalabalık birikmiş ama düzgün bir sıra oluşmamış. Bebekler çığlıklar atıyor. Dayanılmaz bir ter ve sigara kokusu havayı dolduruyor. Her taraftan dirsek yiyorum. Ve birdenbire, yıllar öncesinden aynı havaalanına dair hatıralar geliyor aklıma; ailemle kol kola girişimiz ve çılgın bir kalabalığın içinde ilerleyişimiz, sınırlar kapanmadan önce ve uçakların kalkışına hâla izin verilirken İran'dan ayrılmaya çalışmamız. Annemin "Kız kardeşini kaybetme!" diye bağırmasını hatırlıyorum. Sesinde, sanki kardeşimin elini bırakırsam, burada kalacakmış gibi hissetmeme neden olan korkutucu soluksuzluğu duyabiliyorum. Parmaklarımı öyle sıkı tutuyordum ki, ağlamaya başlamıştı, çıkış kapısına doğru sürüklüyor, yol açmak için etrafımızdaki insanların dizlerini tekmeliyordum.

Üzerinden yirmi yıl ve boğucu dört saat geçtikten sonra, sonunda pasaport kontrole geliyorum. Belgelerimi camda açılmış küçük delikten genç, seyrek sakallı, kırık gözlüklü bir adama uzatıyorum. Sayfaları öylesine çevirirken, kim olduğum ve neden burada olduğum hakkında artık ezberlediğim cevapları vermeye hazırlanıyorum.

Görevli yorgun bir ses tonuyla, "Nereden geliyorsunuz?" diye soruyor.

"Birleşik Devletler" diyorum.

Sırtını dikleştiriyor, başını kaldırıp yüzüme bakıyor. Yaklaşık aynı yaşlardayız ama yorgun gözleri ve tıraşsız çenesi çok daha yaşlı görünmesine neden oluyor. O devrim çocuğu; bense kaçağım - dinden çıkmışım. O tüm ömrünü, benim uzaktan incelediğim bir tarihi yaşarken hayatta kalmaya çalışarak geçirmiş. Birdenbire ezik hissettim. Tüm pasaport memurlarının yapması gerektiği gibi, "Neredeydiniz?" diye sorduğunda yüzüne bakamıyordum.

Ayetullah Humeyni'nin İran'a döndüğü gün, dört yaşındaki kız kardeşimin elinden tutmuş, annemin dışarıya çıkmamız konusundaki uyarılarına rağmen, kutlamalara katılmak için Tahran şehir merkezindeki apartman dairemizden dışarıya çıkarmıştım. En son dışarıya çıkışımızın üzerinden günler geçmişti. Şah'ın sürgün edilmesi ve Ayetullah'ın dönüşünün öncesindeki haftalar şiddet doluydu. Okullar kapanmıştı, televizyon ve radyo istasyonlarının çoğu yayın yapmıyordu ve zaten sessiz olan mahallemiz ıssızlaşmıştı. Bu yüzden, o Şubat sabahı evimizin camından dışarıya bakıp, sokaklardaki coşkuyu gördüğümüzde, kimse bizi evde tutamazdı.

Plastik bir sürahiyi meyve suyuyla doldurup, annemin dolabından iki paket kağıt bardak çaldık, sonra kardeşim ve ben evden sıvışıp, eğlenceye katıldık. Bardakları tek tek dolduruyor ve kalabalığa dağıtıyorduk. Yabancı insanlar durup bizi kucaklarına alıyor, yanaklarımızı öpüyordu. Açık camlardan avuç dolusu şeker atıyorlardı. Her yerde müzik ve dans vardı. Neyi kutladığımızdan çok emin değildim, ama umurumda değildi. O an içinde sürükleniyordum ve insanların ağızlarında dolanan, bilmediğim sözcüklerle büyüleniyordum-bu sözleri daha önce duymuştum ama benim için hâlâ gizemliydi ve açıklanmamıştı: Özgürlük! Bağımsızlık! Demokrasi!

Birkaç ay sonra, İran'ın geçici hükümeti yeni kurulan ve heyecan verici bir adı olan İran İslam Cumhuriyeti için bir anayasa taslağı hazırladığında, bu sözler tutuluyor

gibi görünüyordu. Humeyni'nin rehberliğinde hazırlanan anayasa üçüncü dünyanın emperyalizm karşıtlığı ile Celal Al-i Ahmed ve Ali Şeriati gibi efsanevi İranlı ideologların sosyoekonomik teorilerinin, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un dini-siyasi felsefelerinin ve geleneksel Şii popülizminin bir bileşimiydi. Kurucu maddeleri cinsiyet eşitliği, dini çoğulculuk, sosyal adalet, konuşma özgürlüğü ve barışçıl gösteri hakkı gibi, devrimle elde edilmeye çalışılan ilkeleri vaat ediyor, aynı zamanda yeni cumhuriyetin İslami niteliğini beyan ediyordu.

Bazı açılardan, İran'ın yeni anayasası, ülkenin 1905 yılında yaşanan ilk emperyalizm karşıtı devrimi sonrası yazılan anayasadan belirgin bir fark göstermiyordu, sadece bu anayasanın *iki* hükümet öngördüğü görülüyordu. Birincisi halk egemenliğini temsil ediyordu; son derece merkeziyetçi bir devletin başkanı olan, halk tarafından seçilmiş bir yönetici, yasa yapmak ve tartışmakla görevli bir parlamento ve bu yasaları yorumlayacak bağımsız yargı bulunuyordu. İkincisi Allah'ın egemenliğini temsil ediyordu; sadece bir kişiden oluşuyordu: Ayetullah Humeyni.

Humeyni'nin Irak ve Fransa'da sürgünde olduğu dönemde sürekli bahsettiği Velayeti Fakih ("fıkıh adamı yönetimi") buydu. Teoride, Fakih ya da Yüce Lider, ülkedeki en bilgili din otoritesidir, birincil işlevi devletin İslami niteliğinin korunmasını sağlamaktır. Ancak, İran'ın güçlü bürokratik yapısının getirdiği mekanizmalarla Fakih sembolik bir ahlâki otorite hâlinden, devletteki en üst düzey siyasi otoriteye dönüştürüldü. Anayasa Fakih'e yasamanın başını atama, ordunun başkomutanı olma, cumhurbaşkanını azletme ve parlamento tarafından hazırlanan tüm yasaları veto etme yetkisi veriyordu. Başlangıçta halkın ve yaratıcının egemenliğini bir araya getirmeyi amaçlayan Velayeti Fakih birdenbire din adamlarının mutlak kontrolünü kurumsallaştırma yolunu açtı.

Yine de, İranlılar yeni elde ettikleri bağımsızlıktan dola-

yı öyle mutluydular, CIA ve ABD Tahran Büyükelçiliği'nin (tıpkı 1953'te olduğu gibi) Şah'ı başa geçirmek için yeni bir girişimde bulunacağı yönünde ortalıkta dolaşan komplo teorileri ile öylesine kör olmuşlardı ki, yeni anayasanın vahim etkilerini fark edemiyorlardı. Geçici hükümetin uyarılarına ve Humeyni'nin karşısında yer alan Ayetullahlar'ın, özellikle de (Humeyni tarafından, yüzlerce yıllık Şii yasaları tarafından yasaklanmış olmasına rağmen, tüm dini unvanları geri alınacak olan) Ayetullah Şeriatmedari'nin aksine argümanlarına rağmen, yapılan bir ulusal referandum sonucunda, taslak oyların yüzde 98'den fazlasını alarak onaylandı.

İranlılar'ın çoğu neye oy verdiklerini anladığında, Birleşik Devletler tarafından teşvik edilen ve Hastalık Kontrol Merkezi ve Virginia merkezli American Type Culture Collection şirketi tarafından temin edilen kimyasal ve biyolojik materyallere sahip olan Saddam Hüseyin, İran topraklarına saldırıya geçmişti. Savaş zamanlarında olağan olduğu üzere, ulusal güvenlik adına tüm aykırı sesler susturuldu ve bir yıl önce devrime yol açan rüya yerini, koşulsuz dini ve siyasi otorite kullanan bir din rejiminin muazzam beceriksizliğini yaşayan otoriter bir devlet gerçeğine bırakmıştı.

Birleşik Devletler hükümetinin İran-Irak savaşı sırasında Saddam Hüseyin'i desteklemesinde amaç, İran devriminin yayılmasını durdurmaktı ancak asıl *evrimini* durdurmak gibi facia niteliğinde bir sonucu oldu. Savaşın 1988'de sona ermesi ve Humeyni'nin bir yıl sonra ölmesinden sonra, on yıl önce İran Devrimi'ni başlatmış olan demokratik idealler, Şah'ın zorbalığını hatırlayamayacak kadar genç, ancak babalarının uğruna savaştığı sistemin mevcut sistem olmadığını fark edebilecek kadar büyümüş yeni İran nesli tarafından gözden geçirilebildi. İran'da bir grup akademisyen, siyasetçi, aktivist ve din bilgini tarafından, ülkeyi "laikleştirme" amacıyla değil ama çoğulculuk, sosyal adalet,

insan hakları ve her şeyin ötesinde, demokrasi gibi gerçek İslami değerlere yeniden odaklanması amacıyla başlatılan faaliyetleri tetikleyen de bu neslin duyduğu memnuniyetsizlikti. İran siyaset felsefecisi Abdülkerim Suruş'un ifadesiyle, "Bizler gerçekten artık dini hükümetin demokratik olabileceğini söyleyemeyiz, demokratik olmamasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz."

Reformist din adamı Muhammed Hatemi'nin 1990'ların sonlarında cumhurbaşkanlığına seçilmesi bu hareketi ateşledi, belirgin biçimde İslami bir ahlâki çerçeveye, gerçek anlamda demokratik bir sistemin oturtulabileceği düşüncesine şekil verdi ve malzeme sağladı. Bu görüşle keyfi yerine gelen ve Hatemi'nin reform gündeminden cesaret alan yüz binlerce genç İranlı 1999'da sokaklara dökülmeye, barışçıl gösteri hakkı ve özgür basın da dahil olmak üzere, daha fazla hak talep etmeye başladı; bu olaylar tüm dünyada Tahran Baharı olarak adlandırıldı.

İran'da (İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasına yol açan gücün ta kendisi olan) halkın gücünün hayranlık verici olduğunu ve reform hareketinin devletin varlığı açısından tehdit olduğunu düşünen İran rejimi güvenlik güçlerinin tamamını genç protestocuların üzerine gönderdi. O zamandan bu yana tanıdık bir görüntü hâline dönüşmüş olduğu üzere, ülkenin paramiliter güçleri (gönüllü *Besiç* milisleri), Devrim Muhafızları'ndan aldıkları emirlerle, sokaklarda ve üniversitelerde gerçekleşen gösterileri şiddetle bastırırken, reformist aktivistler ve Hatemi'nin siyasi müttefikleri sistematik olarak susturuldu, tutuklandı ve öldürüldü. 2005 yılında Mahmud Ahmedinejat'ın cumhurbaşkanı seçilmesine kadar, İran hükümetindeki muhafazakâr güçler bir defa daha tırmanışa geçti. Tüm dünyadaki analizciler İran'da reform hareketinin öldüğünü ve gömüldüğünü ilan ettiler.

Ancak, dışarıdan bakan çok az kişi reformist mesajın yok olmadığını ya da yer altına inmediğini anlayabildi.

Aksine, yayıldı ve ana akım siyasete işledi, öyle ki yeni yüzyılın ilk on yılının sonunda, siyasi görüşü ya da dindarlığına bakılmaksızın, neredeyse tüm İranlılar, reform hareketinin 1979'da İran İslam Cumhuriyeti'nin doğmasına neden olan demokratik hareketin bozulduğu ve yeniden düzeltilmesi gerektiği söylemini benimsemişti. Dolayısıyla, 2009'da seçimlerde hile yapıldığı suçlamalarının yaygın olarak dile getirilmesine rağmen Ahmedinejat'ın yeniden başa geçmesini sağlayan tartışmalı seçimlerde, öğrenciler, entelektüeller, tüccarlar ve dini liderlerden oluşan bir koalisyon (otuz yıl önce Şah'ı deviren koalisyonun aynısı) bir kez daha, bu kez Yeşil Hareket ismi altında sokaklara döküldü. Gösterilerde amaç sadece çalınmış bir seçimi protesto etmek değildi, İslam Cumhuriyeti'nin özüne başkaldırmaktı. İran rejiminin karşılaştığı bu soruna şiddetle tepki göstermesi ülkeyi durma noktasına getiren halk protestolarını geçici olarak durdurmuş görünse de, hükümetin hareketi, İran nüfusunun büyük bölümünün mevcut hâliyle İslam Cumhuriyeti'nin ne İslami, ne de cumhuriyet olduğu görüşünü daha da güçlendirdi.

İran'ın önceki demokrasi denemeleri, bölgede demokrasi isteğinin bastırılmasından çıkar sağlayan yabancılar, 1905-1911'de İngilizler ve Ruslar, 1953'te Birleşik Devletler tarafından engellenmişti. 1979 devrimi, ahlâki otoritelerini yeni gelişmekte olan devlette mutlak güç elde etmede kullanan din kurumları tarafından ele geçirilmişti. 1990'lardaki reform hareketi ise kendi insanlarından ölümüne korkan ve siyasi gücünü korumak isteyen bir hükümet tarafından ezilmişti. Yeşil Hareket'in daha fazla insan hakkı talebi, kendi varlığının devamını diğer tüm sorunların önünde gören, giderek askerileşen bir rejimin gölgesinde kaldı. Ancak İran'da gerçek anlamda yerel özellikleri taşıyan, kamuda dine yer verecek ancak insanların arzularını engellemeyecek bir demokratik sistem kurma yönündeki

yüzyıllık arayış hâlâ sürüyor. Hatta bu arayış tüm dünyada Irak'tan Pakistan'a, Türkiye'ye ve Endonezya'ya, Tunus'tan Mısır'a, Senegal'den Bangladeş'e kadar her yerde tekrarlanıyor.

Sömürgeciliğin sona ermesinden ve İslam devletinin kurulmasından bu yana geçen yarım yüzyılda, hükümetler kurmak ve devirmek için, cumhuriyetçiliği yaymak ve otoriterliği savunmak için, monarşileri, otokrasileri, oligarşileri ve teokrasileri haklı çıkarmak ve terörü, hizipçiliği ve düşmanca yaklaşımları kollamak için İslam'a başvuruldu. Sorulması gereken şu: İslam şimdi de Orta Doğu'da ve ötesinde gerçek anlamda liberal demokrasinin kurulması için kullanılabilir mi? Modern bir İslam devleti Muhammed Peygamber tarafından on dört yüzyıl önce Medine'de oluşturulan etik ideallere dayalı bir demokratik toplum yaratmak için mantık ile vahyi bir araya getirebilir mi?

Bunu yapabilecek olmanın ötesinde, yapmalıdır da. Aslında, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu pek çok ülkede bu gerçekleşmiştir. Ancak bu sadece İslami değerler ve geleneklere dayandırılması gereken bir süreç. Hem Avrupa'nın başarısız olan "medeniyet misyonundan" hem de Amerika'nın felakete varan "demokrasi getirme" çabalarından öğrenilmesi gereken en önemli ders şudur: Gerçek demokrasi toplumun içinden beslenmelidir, tanıdık ideolojiler üzerine kurulmalıdır ve yerel nüfus için hem anlaşılabilir, hem de çekici olacak bir dille anlatılmalıdır. Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ülkelerde demokrasinin etkin ve zorlayıcı olabilmesi için, İslam'da yüzyıllardır siyasi kültürün belirleyici özelliği olan inanç ile hükümet arasında kimi zaman çekişmeli bir hâl alan ilişkinin dengelenmesi gerekir.

Batı'da böyle bir demokratik sistemin imkânsız olduğunu, İslam'ın doğası itibariyle demokrasiye karşı olduğunu ve Müslüman halkların demokratik ve İslami değerleri bir araya getirme kapasitesinde olmadıklarını iddia

edenler var. Böyle bir görüş (gözlemlenebilen gerçekler bir yana) İslam tarihi ile çelişir ve İslam dünyasında ezici bir çoğunluğun "en iyi yönetim şekli" olarak demokrasiye işaret ettiklerini gösteren sayısız anket ile yalanlanmaktadır. Hatta 2006 yılında Pew tarafından yapılan bir ankette Batı toplumlarının büyük bölümünün demokrasinin "Batılı bir yöntem olduğunu ve çoğu Müslüman ülkede işe yaramayacağını" düşünmesine rağmen, anketin yapıldığı tüm Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu tüm ülkelerde çoğunluğun bu argümanı kesin bir dille reddettiğini ve demokrasinin kendi toplumlarında derhâl, koşulsuz olarak kurulmasını istediklerini ortaya koymuştur. Dolayısıyla, gerçek anlamda İslami demokrasinin kurulmasının önündeki en büyük engel gelenekselci ulema ya da chatçı teröristler değildir; uygulanabilir ve kalıcı olması için demokrasinin asla ithal edilmemesi gerektiğini ısrarla reddeden Batı'nın konumu belki de daha yıkıcıdır.



İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinde, zafer kazanan ancak finansal aşıdan zayıf düşen İngiltere artık Hindistan'da bir sömürge şirketi bulundurmanın maliyetini karşılayamaz ve ideolojisini açıklayamaz duruma gelmişti; sonunda emperyalist arzularının en büyük sembolü, küçülmeye başlayan imparatorluğunun en değerli mücevherine uzun zamandır istediği bağımsızlığı verdi. 14 Ağustos 1947'de, Hindistan'da yüzyıllar süren sömürge yönetimi sona erdi. Ancak C. E. Trevelyan'ın "[İngiltere'den] öğrenilenler ve siyasi kurumları bahşedilmiş olan" Hindistan'ın, sömürgeciliğin en büyük zaferi olarak "İngiliz yardımseverliğinin en gurur duyulan anıtı" olacağını hayal ettiği gün, Alt Kıta'nın fraksiyonlar hâlindeki nüfusunun ağırlıklı olarak Hindu Hindistan ve Müslüman Pakistan olmak üzere din çizgisinde şiddetle bölündüğü gün oldu.

Hindistan'ın bölünmesi, pek çok yönden, İngilizler'in üç yüzyıl boyunca uyguladığı böl ve yönet politikasının kaçınılmaz sonucuydu. Hint Ayaklanması'nda yaşanan olayların gösterdiği gibi, İngilizler milliyetçi duyguları bastırmanın en iyi yolunun yerel nüfusu Hintliler olarak değil, Müslümanlar, Hindular, Sihler, Hıristiyanlar, vs olarak tanımlamak olduğuna inanıyordu. Yerli halkların sınıflandırılması ve birbirinden ayrılması, sınırları yerli halkın etnik, kültürel ya da dini özellikleri dikkate alınmadan, keyfi olarak çizilmiş bölgelerde sömürge kontrolünün sürdürülmesi için sık kullanılan bir taktikti. Fransızlar Cezayir'de sınıfsal bölünmeleri alevlendirmek için ellerinden geleni yaptılar, Fransızlar Ruanda'da kabile fraksiyonlarını teşvik etti ve İngilizler Irak'ta mezhep bölünmelerini destekledi; tüm bunlar milliyetçi eğilimlerin en aza indirilmesi ve toplu hâlde ortaya atılabilecek bağımsızlık taleplerinin önlenmesi içindi. Bu durumda, sömürgeciler sonunda sûni olarak yaratılmış bu devletlerden ayrıldıklarında, arkalarında sadece ekonomik ve siyasi kargaşa değil, milli bir kimlik oluşturmak için ortak noktası kalmamış, çok sayıda parçaya ayrılmış insan grupları bırakmalarına şaşmamak gerek.

Hindistan'ın bölünmesi Müslümanlar ve Hindular arasında bir iç çekişmenin basit bir sonucu değildi. İzole bir olay da değildi. Pek çok vakadan bazılarını sıralayacak olursak, Endonezya'da görülen pek çok ayrılıkçı hareket, Fas ve Cezayir arasındaki kanlı sınır anlaşmazlıkları, Sudan'da kuzeyde yaşayan Araplar ile güneyde yaşayan Siyahi Afrikalılar arasında elli yıl süren iç savaş, Filistin'in bölünmesi ve sonrasında ortaya çıkan şiddet döngüsü, Irak'ta savaş hâlindeki etnik fraksiyonlar ve Ruanda'da yaklaşık bir milyon Tutsi'nin, Hutular'ın elinde soykırıma uğraması, büyük ölçüde sömürgeciliğin sona ermesi sürecinin sonucuydu.

İngiltere Hindistan'ı terk ederken ülkenin ekonomik, sosyal ve siyasi gücü ağırlıklı olarak Hindu çoğunlukta

olduğundan, İngilizler tarafından ikna edici bir demokrasi söylemi öğretilmiş olan Müslüman nüfus, özerklik kazanmak için tek yolun Müslümanlar'ın seçim özgürlüğü olması gerektiği sonucuna vardılar. Dolayısıyla, bir İslam devleti olmalıydı.

Ancak seçim özgürlüğü çağrılarının ötesinde, devlette İslam'ın rolünün ne olması gerektiği konusunda Müslüman Hint topluluğunun uzlaşmaya vardığı fazla bir konu yoktu. Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah'a göre, İslam sadece Hindistan'ın çeşitlilik gösteren Müslüman nüfusunu tek bir devlet olarak bir araya getirebilecek ortak mirastı. Cinnah'ın İslam'a bakışı, Gandhi'nin Hinduizm'e bakışı ile aynıydı; dini-siyasi bir ideoloji değil, birleştirici bir kültürel sembol. Pakistan'ın ideolojik lideri Mevlana Mevdudi'ye göre, devlet sadece İslami yasaların gerçekleştirilmesi için bir araçtı. Mevdudi İslam'ı laik milliyetçiliğin karşı tezi olarak görüyor ve Pakistan'ın Müslüman bir dünya devletinin kurulmasında ilk adım olacağına inanıyordu. Pakistan'daki en büyük siyasi parti olan Pakistan Müslüman Ligi, İslam devletinin emirlerini sadece vatandaşlarından alması gerektiğini ileri sürerken, Pakistan'ın en büyük İslamcı örgütü olan Cemaat-i İslami, devletin İslami kabul edilmesi için egemenliğin sadece Allah'ın ellerinde olması gerektiğini söyleyerek karşı çıkıyordu.

Hindistan'ın bölünmesinin ardından başlayan kaos ve kanlı çatışmalarda, yaklaşık on yedi milyon insan ayrılan sınırın her iki tarafına akın etti; bu tarihin en kalabalık göçüydü ve ne Cinnah'ın ne de Mevdudi'nin İslam Devleti vizyonu gerçekleşti. Yasaları yazmak üzere seçilen bir meclis ve yazılan yasaların İslami ilkelere uygunluğuna karar vermek üzere görevlendirilecek bir yargı organı olmasını öngören bir anayasa taslağının hazırlanmasına rağmen, Pakistan'da Başkomutan Eyüb Han liderliğinde bir askeri diktatörlük hızla ortaya çıktı. Askeri yönetim 1972'ye

kadar sürdü, bu tarihte Zülfikar Ali Butto'nun İslami sosyalizm platformu onu bölünmeden sonra Pakistan'ın serbest seçimle göreve gelen ilk sivil yöneticisi yaptı. Ancak Butto'nun sosyal reformları, halk arasında beğenilse de, Pakistan'ın Müslüman din adamları tarafından "İslami olmadığı" şeklinde değerlendirildi, yeni bir darbeye daha yol açtı; bu defa darbe yapan General Ziya ül-Hak'tı. Din otoritelerinin yardımıyla, Ziya, İslam'ın hem kamu ahlâki düzeni, hem de medeni kanun hâline getirildiği zorunlu bir İslamlaşma süreci işletti. 1988'de Ziya'nın ölümünden sonra, yeni bir seçim dalgasının sonucunda Benazir Butto ve Navaz Şerif'in reformist hükümetleri görev aldı; her iki yönetici de Pakistan'ın neredeyse on yıl süren acımasız köktencilikten dolayı yaşadığı sıkıntılara çözüm üretmek için daha liberal bir İslam ideali benimsediler. Ancak 1999'da, seçilmiş hükümeti yozlaşma ile suçlayan Pakistan ordu komutanı Pervez Müşerref ülkeye bir defa daha askeri diktatörlük getirdi. On yıl daha süren askeri yönetim döneminin ardından, Müşerref ülkeden sürgüne gönderilmiş olan Benazir Butto ve Navaz Şerif'in ülkeye dönüşüne izin vermek ve sonrasında, 2008 yılında cumhurbaşkanlığı görevinden istifa etmek zorunda kaldı. Ülkeye dönüşünden birkaç ay sonra Butto'nun suikasta kurban gitmesi sonucunda cumhurbaşkanlığına kocası Ali Asıf Zerdari geçti; kendisinin iktidardaki zayıflığı, Pakistan'ın kuzeybatı sınır şehrini (ya da Khyber Pashtunkhwa) merkez olarak kullanan, ülkeyi kendi kontrolleri altında bir "Taliban" devletine dönüştürme arzusundaki İslami militanların saldırıları ile çeşitli seferlerde test edildi.

Tüm bunlar altı yıllık bir dönemde gerçekleşti.

Pakistan deneyimi, İslam devletinin kesinlikle tek parçadan oluşan bir kavram olmadığını hatırlatma görevi görüyor. Hatta, Orta Doğu'da İslam Devleti olarak adlandırılabilecek pek çok ülke bulunuyor, bunların hiçbiri diğerleri ile fazlaca ortak noktaya sahip değil. Suriye'de

bir Arap diktatörlüğü söz konusu; kral son derece güçlü olan ordunun isteği doğrultusunda hareket ediyor. Ürdün ve Fas istikrarsız krallıklar; genç hanedanları demokrasi yolunda ufak adımlar atmış olsalar da, mutlak hükümdarlıklarından taviz vermediler. İran, demokratik reform yönünde tüm girişimleri bertaraf etmeye adanmış, yozlaşmış bir din adamları oligarşisi tarafından yönetilen otoriter bir ülke. Suudi Arabistan, tek anayasasının Kur'an ve tek kanununun şeriat olduğunu iddia eden köktenci bir teokrasi. Üstelik bu ülkelerin tamamı kendilerini Medine idealinin gerçekleşmiş hâli olarak gördüğü gibi, birbirlerini de söz konusu ideale hakaret olarak görüyorlar.

Ancak, İslam devletinin yapısı ve işlevini tanımlamak için gerçekten Medine idealinden yola çıkılacak olursa, bu devlet ümmetin milliyetçi ifadesinden başka bir şey olmazdı. En temel hâliyle, İslam devleti, değerlerin, davranış normlarının ve yasaların oluşumunun belirlenmesinde, Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu bir nüfusun değer ve yargılarından etkilenen bir devlet olmalıdır. Aynı zamanda, azınlıkların inançları da korunmalı ve topluma tam sosyal ve siyasi katılımları sağlanmalıdır; tıpkı Medine'de olduğu gibi. Tıpkı vahyin ümmetin ihtiyaçları doğrultusunda gelmesi gibi, tüm yasal ve ahlâki konular İslam devletinin vatandaşları tarafından belirlenmelidir. Ebu Bekir'in Muhammed'in halefi olarak akıllıca dile getirdiği gibi, bir devlet başkanı, başbakan, rahip, kral ya da herhangi bir dünyevi makam sayesinde değil, topluluk ve Allah sayesinde Müslüman olunur. Peygamber'in yaklaşık on dört yüzyıl önce Medine'de oluşturduğu ve *Doğru Yolda Olan Halifelerin* korumak için kendilerince mücadele ettikleri bu kriterler yerine geliyorsa, İslam devletinin şeklinin nasıl olduğu önemli değildir.

O hâlde, neden demokrasi olmasın?

Temsilci demokrasi modern dünyanın en başarılı sosyal ve siyasi deneyi olabilir. Ancak, sürekli gelişim göste-

ren bir deneydir. Günümüzde, Amerikan demokrasisini tüm dünya demokrasileri için bir model olarak görme eğilimi söz konusu, üstelik bazı açılardan doğru. Demokrasi tohumları antik Yunanistan'da ekilmiş olabilir, ama kök salıp, filizlenerek tam potansiyeline ulaşması Amerikan topraklarında oldu. Ancak, tam da bu nedenle, Amerikan demokrasisi sadece Amerika'da mümkündür; Amerikan geleneklerinden ve değerlerinden bağımsız düşünülemez.

Başkan George W. Bush'un artık Birleşik Devletler ile Orta Doğu arasındaki ilişkilerin temelini oluşturacağını kesin bir dille belirttiği "demokrasi getirme" gündeminde, bu son derece önemli etken tamamen gözardı edilmişti. Bush'un Orta Doğu'ya demokrasi götürme çabası hem ülke içinde, hem de ülke dışında alay konusu oldu; eleştirmenler, bölgede sonu gelmez bir savaşı başlatmak için bahaneden başka bir şey olmadığını söylediler. Orta Doğu'daki insanlar, şüphesiz, başlarındaki diktatörlerin çoğunun - Mısır, Ürdün, Suudi Arabistan ve Fas'ta - aynı zamanda Amerika'nın en yakın müttefikleri olduğunu unutmadılar; bu diktatörler onlarca yıldır Birleşik Devletler'i kendi diktatörlük rejimlerinin biraz da olsa zayıflamasının, ülkenin radikal İslamcılar'ın eline geçmesiyle sonuçlanacağına ikna etmeye çalışıyorlardı. Birleşmiş Milletler bu yanıltıcı argüman için "meşru tehdit" diyordu. Zaten, Lübnan, Mısır ve Filistin'de yapılan seçimler Birleşik Devletler'in arzu ettiği gibi sonuçlanmayınca, Bush'un demokrasi üzerine bu cafcaflı konuşmaları birdenbire samimiyetsiz ve ikiyüzlü görülmeye başlandı ve demokrasi götürme gündemi tamamen kapandı.

Ancak Amerika'nın Orta Doğu'daki gerçek niyeti üzerine tartışmalar yaşanırken, anket yapılan Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde, büyük çoğunluğun ülkelerinin daha fazla demokratik olmasını istediklerini belirtmesi gözlerden kaçtı. Orta Doğu genelinde demokrasi arzusu dalgası, hayatlarını otokrat toplumlarda ge-

çirmiş ancak artık siyasi kaderlerinin belirlenmesinde, az bile olsa, söz sahibi olmak isteyen insanlar için yeni bir umut oldu. İran'da ortaya çıkan Yeşil Hareket fitili ateşledi, Twitter, Facebook, ve YouTube gibi yeni sosyal medya teknolojilerini kullanarak hükümetin medya üzerindeki tekelini kırdılar ve dünyaya özgürlük ve bağımsızlık arzularını gösterdiler. İran'daki kıvılcım hızla tüm bölgeyi sardı. Tunus'ta, siyasi katılım ve ekonomik fırsatlarının olmamasına daha fazla dayanamayan genç protestocular sokaklara çıkmak ve uzun zamandır ülkenin başında olan diktatörü yurtdışına kaçmaya zorlamak için aynı sosyal medya araçlarını kullandılar. Özgürlük ateşi daha sonra Cezayir ve Yemen'e ve belki de en beklenmeyen şekilde, Mısır'a sıçradı; on binlerce genç Mısırlı Kahire, Süveyş ve Giza sokaklarını doldurdu, Hüsnü Mübarek'in otuz yıldır devam eden hükümdarlığına son vermesini talep etti; bu diktatör Orta Doğu'daki en acımasız, en baskıcı rejimlerden birini kurmak için Birleşik Devletler fonlarını kullanarak altı milyar dolar harcamıştı. Üstelik ateş hâlâ canlı, bölgedeki diğer diktatörlükleri, Fas, Ürdün, Suudi Arabistan, Libya ve Suriye'yi tehdit ediyor; artık bu ülkelerin hiçbiri, dini ya da kültürel kökenleri ne olursa olsun, her yerde, tüm insanların kendileri adına konuşacak, kendileri adına savaşacak ve kendilerine liderlik edecek kişileri seçme özgürlüğüne sahip olması nosyonu karşısında güçlü değiller.

Gerçek şu ki, tüm dünyada bir milyardan fazla Müslüman'ın çok büyük bir bölümü demokrasinin temel ilkelerini kabule hazır. Müslüman dünyanın tamamında, reformistlerin ve modernistlerin çabaları sayesinde, çoğu Müslüman demokrasi dilini benimsemiş, geleneksel İslami kavramlardan *şûra* ya da "danışmayı" halkın temsil edilmesi; *icma,* ya da "görüş birliğini" siyasi katılım; *biat* ya da "bağlılığı" genel oy hakkı olarak değerlendirmeye başlamıştır. Her ne kadar bölgedeki yöneticilerin çoğu meşrutiyet, hükümetlerin hesap verebilirliği, çoğulculuk ve

insan hakları gibi idealleri uygulamamakta diretse de, bu ideallerin tüm dünyadaki Müslümanlar tarafından yaygın kabul gördüğünü fark etmek için, İslam dünyasında demokrasi eylemcilerinin düzenlediği geniş katılımlı gösterilere bakmak yeterli olacaktır.

Ancak din ile devletin tamamen ayrı olması gerektiği, demokratik bir toplumun temelinin laiklik olması gerektiği yönündeki Batılı nosyon tam olarak kabul görmemektedir. İnancın yedinci yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkmasından, yirminci yüzyılda İslam devletinin doğuşuna kadar, İslam her zaman sadece bir din olmanın ötesine geçmeye çabalamıştır. Bundan bin dört yüz yıl önce, Muhammed Peygamber Medine'de ilk İslam yönetimini ortaya koyduğunda, insanların sosyal, spiritüel ve maddi ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra Allah'ın iradesini yerine getirecek kapsamlı bir yaşam tarzının temellerini atmıştı. Kısacası İslam sadece bir inanç değildir, İslam *kimliktir*. Bu tüm dinler için geçerlidir. Birleşik Devletler'de, anketler nüfusun yüzde yetmişinin kendisini Hıristiyan olarak tanımladığını ortaya koymuştur. Bu, her on Amerikalı'dan yedisinin pazar günleri kiliseye gittiği, her on Amerikalı'dan yedisinin Yeni Ahit'i okumuş olduğu, hatta her on Amerikalı'dan yedisinin İsa'nın bir ahırda doğup, bir haçın üzerinde can verdiği dışında Hıristiyanlık hakkında herhangi bir şey bildiği anlamına gelmez. Hayır, kendilerini Hıristiyan olarak tanımlayan Amerikalılar'ın ezici bir çoğunluğu inançlarını değil, kimliklerini ifade etmektedir. Yahudiler'in, Budistler'in, Hindular'ın, Caynistler'in vs büyük bir çoğunluğu için de durum aynıdır. Din her zaman inanç ve ibadetlerden fazlası olmuştur. Her şeyin ötesinde, bir bakış açısı, var oluş şeklidir. Din kişinin kültürünü, kişinin siyasi anlayışını, kişinin dünya görüşünü kapsar. Bu özellikle İslam açısından geçerlidir; tüm büyük dinler gibi, İslam da sadece metafiziksel endişelerle değil, aynı zamanda içinde bulunduğu sosyal, kültürel, spiritüel ve siyasal ortam ile şekillenmiştir.

Bunu söylerken, İslam'ın "cami ile devletin" ayrılmasını reddettiğini söylemek istemiyoruz. Aksine, dünyada din adamlarının hükümet üzerinde doğrudan yetki sahibi olduğu, nüfusunun çoğu Müslüman olan ülke sayısı çok azdır. Bu şekilde doğrudan yetki kullanılması girişiminde bulunulan ülkelerin-Sudan, Nijerya, Afganistan ve İran-istisnasız hepsi başarısız olmuştur. Yine de, söz konusu din olduğunda, kamu ile kişisel alanlar arasındaki sınırın Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde Batı'ya göre daha belirsiz olduğu doğrudur. Bu kısmen, bir kabile kültüründen çıkmış ve öncelikle Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın topluluk yaşantısı öne çıkan toplumlarında gelişmiş olan İslam'ın radikal bireyselciliği kınamasından ve topluluğun ihtiyaçlarının bireyin haklarının üzerinde tutulmasından kaynaklanır. Nedenleri ne olursa olsun, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu neredeyse tüm ülkelerde insanların ülkelerinin izlediği politikalarda İslami değerler ve geleneklerin etkili olmasını istediği gerçeği esastır ve gözardı edilemez. Bir devlet ancak toplumunu yansıttığı ölçüde demokratik kabul edilebileceğinden, toplum belli bir grup değer üzerine kuruluysa, hükümetinin de aynı değerler üzerine kurulması gerekmez mi?

Kabul etmek gerekir, 11 Eylül'den bu yana, bu soruları sorarken, Taliban yönetimi altındaki Afganistan'ı göz önüne getirmemek imkânsız hâle geldi. Hatta, *burka*ya sarınmış ve bir grup kadın düşmanının keyfi uygulamalarına boyun eğmek zorunda kalmış kadınların görüntüsü, İslami yönetim kavramına dair gerici ve kötü olan her şeyin sembolü oldu; üstelik siyasi felsefeler kolay kolay bu türden görüntülerin yerine geçmeyecektir.

İslam'ın sıklıkla Afganistan'da Taliban, Suudi Arabistan'da Vahhabiler ya da İran'da Fakih gibi baskıcı totaliter rejimlerin acımasız politikalarını açıklamak için kullanıldığı düşünülürse, "İslami demokrasi" teriminin Batı'da böylesine şüpheyle karşılanması şaşırtıcı değildir. Birleşik

Devletler'de ve Avrupa'da saygın bazı akademisyenler bu nosyonu büsbütün reddediyor, demokrasi ilkelerinin köktenci İslami değerler ile bir araya getirilemeyeceğine inanıyorlar. Siyasetçiler Orta Doğu'ya demokrasi getirmekten bahsettiklerinde, spesifik olarak Amerikan laik demokrasisini kastediyorlar, yerel İslami demokrasiyi değil. Orta Doğu'daki diktatörlük rejimleri dünyaya, acımasız antidemokratik politikalarının gerekli olduğunu, çünkü "köktencilerin" onlara despotluk ya da teokrasi dışında seçenek bırakmadığını anlatmaktan bıkmıyorlar. Onlara göre, demokraside sorun, insanlara tercih yapma hakkı verilmesi durumunda kendi hükümetlerinin dışında bir tercih yapabilecek olmaları.

Orta Doğu'da bu ve diğer pek çok otokrat rejimin sözde köktencilerin oluşumunda oynadıkları rolü bir an için gözardı edecek olursak, Batı dünyasında İslami demokrasi kavramı üzerine çok daha felsefi bir tartışma olduğunu görürüz; yani, modern demokraside *önceden var olan* ahlâki çerçeveden bahsedilemez; gerçek anlamda demokratik bir toplumun temeli laikliktir. Ancak, bu argümanda sorun, çok sayıda modern demokrasinin temelini oluşturan ahlâki yapıyı görememesinin yanında, *laiklik* ile *laikleşme* arasındaki farkı da anlayamamasıdır.

Protestan bir din bilgini olan Harvey Cox'un belirttiği gibi, laikleşme "belli sorumlulukların din otoritelerinden siyasi otoritelere aktarıldığı" bir süreçtir, laiklik ise dinin kamu hayatından silinmesine dayandırılan bir ideolojidir. Laikleşme toplumun zaman içerisinde "din kontrolünden ve kapalı metafiziksel dünya görüşünden" koptuğu tarihsel bir gelişimi ifade eder. Laikliğin kendisi ise, Cox'a göre "yeni bir din gibi işleyen" kapalı metafiziksel dünya görüşüdür.

Türkiye, dini inancın, *başörtüsü* gibi belirgin sembollerinin, yakın zamana kadar zorla engellendiği laik bir ülkedir. İdeolojik olarak incelendiğinde, Türkiye gibi laik bir

ülke ile İran gibi dindar bir ülkeyi birbirinden ayıran fazla bir fark olmadığı ileri sürülebilir; her ikisi de toplumu ideolojikleştirir. Birleşik Devletler ise laikleşen bir ülkedir, Yahudi-Hıristiyan; daha kesin bir ifadeyle Protestan ahlâki çerçevesi üzerine kurulmuş olduğu gizlenmez. Yaklaşık iki yüz yıl önce Alexis de Tocqueville'in dikkat çektiği gibi, din Amerika'nın siyasi sisteminin temelini oluşturur. Amerika'nın sosyal değerlerini yansıtması bir yana, çoğu zaman bu değerleri belirler. Dinin günümüzde bile Amerika'nın ulusal kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve anayasasının, yasalarının ve ulusal geleneklerinin ahlâki temelini oluşturduğunu görmek için, kürtaj hakkı ve eşcinsel evlilik gibi siyasi konuların Kongre'de tartışılması sırasında kullanılan dile bakmak yeterlidir. Okul çağındaki çocuklar tarih kitaplarında ne okurlarsa okusunlar, gerçek şu ki, "kilise ile devletin" ayrılması, Amerikan yönetiminin temeli olmaktan çok, iki yüz kırk yıldır süregelen, laiklik üzerine değil, *çoğulculuk* üzerine kurulu laikleşme sürecinin sonucudur.

Demokrasiyi tanımlayan laiklik değil çoğulculuktur. Meşruiyet kaynağı çoğulculuk olduğu sürece, demokratik devlet herhangi bir örnek ahlâki çerçeve üzerine kurulabilir. İngiltere'de hâlâ bir ulusal kilise bulunuyor, kilisenin başı aynı zamanda ülkenin hükümdarı ve piskoposları parlamentonun Lordlar Kamarası'nda görev yapıyorlar. Hindistan, yakın zamana kadar, devlete inanılmaz ama muazzam başarılı "gerçek Hinduizm" vizyonu uygulama çabasında, elitist Hindu Uyanışı (Hindutva) teolojisi taraftarlarınca yönetiliyordu. Ancak, tıpkı Birleşik Devletler gibi, bu ülkeler de demokrasi olarak kabul ediliyor; laik oldukları için değil, en azından teoride çoğulculuğa bağlı kaldıkları için.

Ya da İsrail Devleti'ni düşünün, dışlayıcı Yahudi ahlâk çerçevesi üzerine kurulmuş, tüm dünyadaki Yahudiler'e, hangi milliyetten olduklarına bakmaksızın, derhâl vatan-

daşlık hakkı veren, bir dizi maddi imkân ve Yahudi olmayan vatandaşlarına göre ayrıcalıklar sunan, Ortodoks rabbinik mahkemelerin Yahudilik ile ilgili (kimin Yahudi olduğu, kimin olmadığı dahil) her konuda yargı yetkisine sahip olduğu, din okullarının (yeshiva) devlet tarafından desteklendiği ve evliliklerin medeni hayatın değil dinin konusu olduğu (hiçbir devlet memuru, Yahudi birinin Yahudi olmayan biri ile nikâhını kıymaz), yeni vatandaşlığa geçen herkesin, dini inancı ne olursa olsun, İsrail'in "Yahudi devleti" kimliğini doğrulayan bir bağlılık yemini etmesi gereken bir ülke. İsrail, her açıdan bir "Yahudi demokrasisi"dir. Ancak, İsrail'in Yahudilik idealleri ile demokratik idealleri bir araya getirmesini, hem İsrail içerisinde, hem de işgâl altındaki Filistin topraklarında açıkça çekişmelere neden olmasına rağmen öven insanlar, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu herhangi bir ülkede İslami idealler ile demokratik idealler arasında benzer bir uyumun sağlanabileceğini reddediyorlar. Türkiye, Endonezya, Malezya, Bangladeş, Senegal vs gibi ülkelerde böylesi bir uyumun son derece başarılı örneklerinin görülmesi ya da dünya Müslümanları'nın yaklaşık üçte birinin zaten demokratik devletlerde yaşıyor olması önemli değil. İslam'ı eleştiren bazı kişilere göre, aksi yöndeki tüm kanıtlara rağmen, İslami çoğulculuk diye bir şey olamaz.

Ancak, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, İslam'da dini çoğulculuk konusunda kararlılığın uzun bir geçmişi vardır. Muhammed'in, Yahudiler'i ve Hıristiyanlar'ı korunan halklar (zımmi) olarak görmesi, tüm kutsal metinlerin kaynağı olan ortak bir ilâhi metin olduğuna inanması (Ümmül Kitab) ve İbrahim'in üç dinini de içine alan tek, birleşik bir ümmet kurma hayali, dinin kelimenin tam anlamıyla insanlar arasında sınırlar çizdiği bir dönem için şaşırtıcı ölçüde devrim niteliğinde düşüncelerdir. Ve, tarihsel ve kültürel bağlamını dikkate almayı reddeden militanlar ve köktencilerin farklı yorumlamalarına rağmen, dünya-

nın büyük dinleri arasında, Kur'an'ın diğer dini geleneklerden bahsederken gösterdiği hürmeti gösteren kutsal metin çok azdır.

Kur'an'm çok tanrılı dinlere, tek tanrılı dinler ile aynı hürmeti göstermediği doğrudur. Ancak, bu aslında vahyin "çok tanrılı" Kureyş ile uzun süren ve kanlı bir savaşın yaşandığı bir dönemde gelmiş olmasının sonucudur. Gerçek şu ki, Kur'an'da geçen "korunan halklar" bahsi oldukça esnekti ve kamu düzenine uygun olarak düzenlenirdi. İslam, İran ve Hindistan'a yayıldığında, hem ikici Zerdüştler hem de belli bazı çok tanrılı Hindu mezhepleri zımmi kabul edilmişti. Her ne kadar Kur'an herhangi bir dinin Müslümanlar'ın temel değerlerini ihlâl etmesine izin vermese de, dünyada din özgürlüğünü kamu ahlâkı doğrultusunda sınırlamayan hiçbir ülke yoktur. Çoğulculuk dini hoşgörüyü gerektirir, kontrolsüz din özgürlüğünü değil.

İslami çoğulculuğun temeli tartışmasız tek bir ayetle özetlenebilir: "Dinde zorlama yoktur." (2:256).

Yani, ilk olarak Haçlı Seferleri sırasında ortaya çıkan ancak gelenekselci din âlimleri üzerindeki etkisini sürdüren, dünyayı inananlar (*darül İslam*) ve inanmayanlar (*darülharb*) olarak ayırma şeklindeki modası geçmiş yaklaşım kesinlikle mantıksal olarak açıklanamaz. Aynı zamanda, Vahhabiler gibi, İslam'ı başlangıçtaki saf hâli olarak adlandırdıkları hayali ideale geri çevirme isteğindeki İslami püritenlerin ideolojisinin de sonsuza kadar terk edilmesi gerektiği anlamına gelir. İslam her zaman çeşitlilik dini olmuştur. Bir zamanlar orijinal, bozulmamış bir İslam'ın olduğu ve sonradan dine aykırı mezhep ve kollara ayrıldığı nosyonu da tarihsel bir uydurmadır. Hem Şiilik, hem de Sufilik, kendi harika tezahürlerinde, İslam'ın başlangıcından itibaren var olan düşünce eğilimlerini temsil eder ve her ikisi de Peygamber'in söz ve davranışlarından ilham alır. Allah tek olabilir ama İslam kesinlikle öyle değildir.

İslami demokrasinin çoğulculuk ilkeleri üzerine yerleştirilmesi hayati önem taşır çünkü Orta Doğu'da etkin bir insan hakları politikası oluşturmanın ilk adımı dinsel çoğulculuktur. Hatta, Abdülaziz Sachedina'nın ifade ettiği gibi, dinsel çoğulculuk "farklı dinsel geçmişlere sahip insanların dünya vatandaşları toplumu oluşturmayı istedikleri aktif bir demokratik, sosyal çoğulculuk örneği" görevi görebilir. İslami çoğulculukta olduğu gibi, İslami insan hakları politikası için ilham kaynağı Medine ideali olmalıdır.

Muhammed'in topluluğunun marjinal üyelerine tanıdığı devrim niteliğindeki haklara ve Muhammed'in dini varislerinin bu hakları geri alma yönündeki ısrarlı çabalarına bu kitapta ayrıntılı olarak yer verdik. Aslında, İslam'da insan haklarının tanınmasının sadece sivil özgürlüklerin korunması için bir araç olmadığını, dinde temel bir görev olduğunu görmek için, Peygamber'in Medine'de aldığı eşitlikçi önlemleri sorgulayanlara uyarısını hatırlamak yeterli olacaktır-"[onu] içinde ebedi kalacağı cehenneme sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır." (4:14).

Yine de, İslam'ın insan hakları vizyonu ahlâki görelik tarifi olmadığı gibi, etik sınırlamalardan bağımsız olma anlamına da gelmez. İslam'ın toplumsal karakteri, her türlü insan hakları politikasının, toplumun korunmasını bireyin özerkliğinin önünde tutmasını gerektirir. İslam ahlâkının, toplumun haklarını bireyin haklarından üstün görmeyi zorunlu kılacağı bazı vakalar olabilse de- örneğin, içki ve kumarın yasaklanmasına dair Kur'an emirleri- bunlar ve diğer tüm etik konular, topluluğun iradesine uygun olarak sürekli yeniden değerlendirilmelidir.

İnsan haklarına saygı gösterilmesinin, tıpkı çoğulculuk gibi, demokrasi içinde doğal olarak gelişen bir süreç olduğunu anlamak gerekir. Amerika'nın iki yüz kırk yıllık geçmişinin neredeyse iki yüz yılı boyunca siyah Amerikalılar'ın yasal olarak beyazlara göre ikinci sınıf vatandaş

kabul edildiğini unutmamalıyız. Son olarak, insan hakları da, çoğulculuk da laikleşmenin sonucu değildir, bunlar laikleşmenin temel nedenidir, yani, demokratik herhangi bir toplum-ister İslami olsun, ister diğer toplumlar olsun-çoğulculuk ve insan hakları ilkelerine bağlı ise, *siyasi* laikleşmeye giden kaçınılmaz yolu izlemeye kararlı olmalıdır.

Bir "teo-demokrasi" değil, İslami ahlâk çerçevesi üzerine kurulu bir demokratik sistem olması istenen, ilk olarak Medine'de ortaya konulan İslam idealleri olan çoğulculuk ve insan haklarını korumaya kararlı ve kaçınılmaz siyasi laikleşmeye açık olan İslami demokrasi argümanının kritik noktası da burasıdır. İslam laikleşmeden çekinebilir, ancak temel İslami değerlerde siyasi laikleşme sürecine karşı olan nokta yoktur. Amerika'nın bu derece gurur duyduğu "kilise ile devletin" ayrılması olgusu on dört yüzyıl önce İslam bünyesinde, hiçbir halifenin toplum üzerinde dini yetkisi olamayacağına karar verildiği zaman oluşmuştur. Sadece Peygamber hem dini hem de dünyevi yetkilere sahipti ve artık Peygamber aramızda değil. Dolayısıyla, tıpkı büyük İslam medeniyetlerinin halifeleri, kralları ve sultanları gibi, İslami demokrasinin liderleri de sadece toplumsal sorumluluklar üstlenebilirler. Üstelik, böyle bir sistemde egemenliğin nerede olacağı konusunda belirsizlik yoktur. Halkın, halk tarafından kurulmuş ve halk adına görev yapan hükümeti ancak halkın iradesiyle kurulabilir ya da yıkılabilir. Sonuçta, yasaları yapan insanlardır, Allah değil. Kutsal metinler esas alınarak yapılan yasaların bile dünyada uygulanabilmesi için insanlar tarafından yorumlanması gerekir. Her durumda, egemenlik için sadece yasa yapma becerisi yetmez, bunları yürürlüğe koyabilmek gerekir. Zaman zaman yaşanan veba vakalarını saymazsak, Allah dünyada bu gücü kullanmayı nadiren tercih eder.

Bir devletin İslami kabul edilmesi için egemenliğin sadece Allah'ta olması gerektiğini savunanlar aslında egemenliğin din adamlarının elinde olması gerektiğini öne

sürmektedir. Din, tanımı itibariyle bir yorum olduğundan, bir din devletinde egemenlik, dini yorumlama yetkisine sahip olanlara verilir. Ancak, tam da bu nedenle, İslami demokrasi bir din devleti olamaz. Aksi hâlde demokrasi olmaz, oligarşi olur.

Peygamber'in döneminden *Doğru Yolda Olan Halifeler* dönemine, İslam'da büyük imparatorluklar ve sultanlıklara kadar, İslami inanç ve ibadetlerin anlam ve öneminin tek bir yorumunun geliştirilmesi yönünde başarılı olan girişim olmamıştır. Hatta, İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar, dünya tarihinde hiçbir İslami hükümet tek bir bireyin kutsal kitabı yorumlama şekline göre yönetilmemiştir. Bu, din otoritelerinin devlet üzerinde yetkisi olmaması gerektiği anlamına gelmiyor. Humeyni, hayatlarını dini arayarak geçirmiş olanların, dini yorumlamaya en yetkin kişiler olacağını belirttiğinde haklı olabilirdi. Ancak, Papa'nın Roma'daki rolünde olduğu gibi, bu etki ancak ahlâki olabilir, siyasi olamaz. İslami demokraside din adamlarının işlevi yönetmek değil, devletin ahlâkını korumak ve daha önemlisi yansıtmaktır. Yine, ahlâklılık değerlendirmesini yapan din değil, dinin yorumu olduğundan, bu yorum her zaman toplumun görüşü doğrultusunda olmalıdır.

Ancak, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu pek çok devlette yerel demokrasinin tanımlanmasında, en azından ilk aşamalarda, İslam'ın bir rol oynaması gerektiği anlamına gelir. Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan ve otoriter yönetimlerden başka bir deneyimi olmayan ülkelerde laik ve liberal demokrasinin tam olgunlaşmış şekilde ortaya çıkmasını bekleyenler hayal görüyorlar. İslam tarihi hakkında yapılan en yüzeysel çalışmalar bile, ister solda, ister sağda yer alsınlar tüm Müslümanlar arasında hükümet ve siyaset konusundaki tavrın şekillendirilmesinde İslam'ın güçlü bir rolü olduğunu ortaya koyar. Örneğin İran'da, hem reformistler, hem de en muhafazakârlar, demokratik

reform için savaşırken de, teokratik uzlaşmazlık için savaşırken de aynı sembolleri ve aynı dili kullanırlar çünkü her iki grup da İslam'ın kitleleri harekete geçirme gücünün farkındadır. Aslında, Orta Doğu'da siyasi muhalefetin çoğu zaman dini yapıda olmasının nedeni muhaliflerin teokratik bir devlet kurmak istemeleri değil Müslüman toplum üzerinde en çok din dilinin işe yaramasıdır.

Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu pek çok ülkede demokrasinin bir şansının olabilmesi için, dini fraksiyonların siyasi sürece katılmaya teşvik edilmesi gerekir. Özellikle Mısır'da, son on yılda meşru bir siyasi partiye dönüşmüş olan Müslüman Kardeşler gibi ılımlı İslami gruplar teşvik edilmelidir. Ancak, Lübnan'da Hizbullah ve Filistin'de Hamas gibi daha uç İslami gruplar bile siyasi ortama katılmalıdır. Baskıcı, eskiden kalma bir teokratik düzen kurmaktan başka seçeneklerle ilgilenmeyen ve teo-politik hedeflerine ulaşmak için şiddet ve terörü tercih edenler olduğu doğru. Bunların gereken tüm önlemler alınarak bastırılması gerekir. Ancak, meşru dini muhalefet bile dışlandığında ya da yasa dışı kabul edildiğinde, ne yazık ki radikalleşir. İran'da Şah, despot yönetimi karşısında din adamlarının sergilediği muhalefeti bastırdığında bu yaşandı; muhalefet radikalleşerek nihayetinde onu tahtından eden ve İran'ı İslam Cumhuriyeti'ne dönüştüren yeni bir devrimci Şiilik ortaya çıktı.

Tutucu dinci grupların siyaset masasına oturmasına izin vermenin potansiyel tehdit doğuracağına şüphe yok. Ve tabii ki, din devlette bir rol oynadığında sorunlar ortaya çıkabilir; her zaman kendi din yorumlarını sosyal ve siyasi gündemlerini desteklemek için kullanmaya çalışan gruplar olacaktır; ama bu tüm demokrasilerde, özellikle Amerika demokrasilerinde de geçerlidir. Ancak, gerçek tehlike bu gibi grupların siyasi isteklerinin bastırılması olacaktır. Çünkü İslamcı muhalefetin bastırıldığı her yerde, militan gruplar ve radikal dinciler bu durumdan fayda sağlamış-

tır. Cezayir örneğini ele alalım; Cezayir ordusunun, İslami Selamet Cephesi'nin (FIS) daha ılımlı ve daha uzlaşmacı İslamcıları'nın siyasete katılımını yasaklamaya karar vermesinin sonucunda aşırı şiddet yanlısı Silahlı İslami Grup (GIA) yükselişe geçti. Buna karşılık, ılımlı İslami partilerin siyasete ve hükümete katılımına izin verilen yerlerde, halkın daha aşırı gruplara verdiği destek ortadan kalkmıştır. Örneğin Türkiye'de, İslamcı Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) siyasi başarısı Türkiye'deki radikal dini grupların halktan aldığı desteği zayıflattı. Gerçek son derece basit, Orta Doğu ve ötesinde kurallara uygun hareket etmeyi, silah bırakmayı ve bunun yerine oy almayı arzu eden İslamcılar'ın katılımı olmadan demokrasi kök salamaz.

Nihayetinde, İslami demokrasi halk egemenliği ve ilâhi varlığın egemenliğini bir araya getirmekle uğraşmamalı, Abdülkerim Suruş'un ifadesiyle "insanların mutluluğu ile Allah'ın onayını" bir araya getirmekle uğraşmalıdır. Eğer ikisi arasında bir çekişme olursa, İslam yorumu yerini demokrasi gerçeğine bırakır, tersi olmaz. Her zaman böyle olmuştur. Allah'ın Muhammed'e vahiy ile ilk kelimeyi - "Oku!"- ilettiği andan itibaren İslam hikâyesi, bu hikâyeyi anlatanların sosyal, kültürel, siyasi ve dünyevi koşullara uyum göstererek gelişmiştir. Şimdi bir kez daha gelişmesi gerekiyor. Çünkü İslami demokrasi mücadelesi İslam içerisinde süregelen savaştaki cephelerden sadece biri; bu savaş inanç ve geleneklerini modern dünyanın gerçekleri ile bir araya getirmeye çalışanlar ile bu gerçekliklere inançlarının "temellerine" - kimi zaman şiddete başvurarak- dönerek karşılık verenler arasında.

11 Eylül trajedisine ve sonrasında dünyanın çeşitli yerlerinde Batılı hedeflere yönelik terörist saldırılara rağmen, dünyayı ele geçiren medeniyetler çatışması mantığına ve altında yatan tek tanrılı dinler çatışmasına rağmen, hükümet toplantılarının yapıldığı salonlarda yankılanan yaygaracı din diline rağmen, ne kadar vurgulasak yetersiz

kalacak bir konu var. Şu anda İslam'da yaşanan şey Müslümanlar arasında bir iç çekişmedir, İslam ile Batı arasında yaşanan bir dış savaş değildir. Batı sadece seyircidir-İslam hikâyesinin yeni bölümünü kimin yazacağı konusunda artan rekabetin gafil ancak suça ortak olmuş mağduru.

Tüm büyük dinler bu sorunlarla mücadele eder, bazılarının mücadelesi diğerlerinden daha şiddetli olur. Hıristiyanlık tarihinde din içi çatışmaların şiddetini hatırlamak için, Avrupa'da Protestan Birliği ile Katolik Ligi arasında yaşanan son derece yıkıcı Otuz Yıl Savaşları'na (1618-1648) bakmak yeterlidir. Pek çok yönden, Otuz Yıl Savaşları Hıristiyan Reform hareketinin, belki de inancın geleceğine kimin karar vereceği üzerine yapılan klasik tartışmanın sonuna işaret ediyordu. Alman nüfusunun neredeyse yarısının yok olduğu o korkunç savaşın ardından, Hıristiyan teolojisinde Reform öncesi dönemin mutlak doktrin anlayışından, modern dönemin başlarındaki çoğulcu doktrine ve nihayetinde aydınlanmanın doktrinsel göreliğine doğru yavaş bir gelişim yaşandı. Hıristiyanlık'ta, doğuşundan reformuna kadar giden kayda değer gelişme, kirli, kanlı ve kimi zaman mahşeri andıran on beş yüzyıl sürdü.

On dört yüzyıl boyunca yaşanan, Müslüman olmanın anlamı üzerine fanatik çekişmeler; Kur'an'ın yorumlanması ve İslami yasaların uygulanmasının üzerine tutkulu tartışmalar; fraksiyonlara ayrılmış bir toplumun ilâhi birliğe yönlendirilerek uzlaştırılması çabaları; kabile savaşları, haçlı saferleri ve dünya savaşları-ve nihayet İslam ve uzun zamandır beklenen ve elde etmek için çetin mücadelelerin yaşandığı reformun gerçekleşmesi on beşinci yüzyılına girdi. Ancak bu reforma Arap Yarımadası'nda, İslam mesajının dünyaya ilk indirildiği yerde değil, İslam dünyasının gelişmekte olan başkentlerinde- Tahran, Kahire, Şam ve Jakarta'da-ve Avrupa ve Birleşik Devletler'in kozmopolit merkezlerinde-New York, Londra, Paris ve Berlin'de-inançlarının gelenekselcilik ve saldırganlık egemenliğin-

de kalmasından bıkmış, birinci ve ikinci nesil Müslüman göçmenler, mesajı yeniden tanımlayarak karar verecek. Atalarının İslam değerleri ile yeni vatanlarının demokratik ideallerini bir araya getirerek, bu Müslümanlar, İsviçre doğumlu bir entelektüel ve Hasan el-Benna'nın torunu olan Tarık Ramazan'ın İslami reformun "itici gücü" olarak tanımladığı gücü oluşturdular.

Geçmişte yapılan reformlar gibi, bu da dehşet verici bir olay olacak, öyle ki şimdiden dünyayı sarmaya başladı. Ancak afetin külleri arasından İslam hikâyesinin yeni bir bölümü ortaya çıkıyor. Bu bölümü kimin yazacağı hâlâ belli olmasa da, şimdi bile yüzlerce yıllık derin uykudan nihayet uyanıp, doğmak üzere Medine'ye doğru uzanan yeni bir vahiy bulunuyor.

11. İslami Reforma Hoşgeldiniz

İSLAM'IN GELECEĞİ

Eski Kahire şehrinin merkezinde, şehrin kendisi kadar eski ve gösterişli bir kurum yer alır. Bin yıldan uzun bir zamandır, ünlü El-Ezher Camii ve Üniversitesi, tüm dünyada milyonlarca Müslüman için Sünni İslam âlimliği merkezi görevi görüyor. İslam'da Vatikan gibi bir makam olsaydı, burası olurdu. MS 972'de Muhammed Peygamber'in kızı, el-Zehra ya da "ay gibi parlak" lâkaplı Fatma'nın soyundan geldiğini iddia eden Fatimi Hanedanı halifeleri tarafından kurulan El-Ezher kelime anlamıyla *en parlak* demektir ve aslında, bu yapının puslu gökyüzündeki yıldızlardan bile çok parladığını görmek için akşam saatlerinde, güneş kule gibi yükselen minarelerinin ardından batarken ziyaret etmek yeter.

El-Ezher yerleşkesi şehrin Khan el Khalili olarak bilinen, Arnavut kaldırımı yolları ve labirenti andıran kaldırımları, uygun fiyatlı malların peşindeki yerlilere ve yorgun turistlere eşlik eden pazar yerinin yanındadır. Yaz aylarında, Kahire'nin gürültülü enerjisi Kahireliler'e bile fazla geldiğinde, erkek-kadın, genç-yaşlı, Hıristiyan-Müslüman herkes El-Ezher'in büyük açık bahçesinin serin, sakin sessizliğine sığınır. Çıplak ayaklı yaşlı adamlar mermer zemine oturur, sırtlarını dökülen sütunlara dayar, revakların gölgesine sığınırlar. Genç öğrenciler namaz kılınan esas bölümün oyulmuş girişlerinde ve köşelerdeki girintilerde

toplanırlar, bazısı ders çalışmak için buradadır, çoğu dedikodu yapmak için. Havanın aşırı sıcak olduğu günlerde, tesisin tamamında hareket eden tek canlılar güvercinler ve kurumuş palmiye yapraklarıyla yerleri süpüren tozlu, gri *celeba** giymiş, beyaz takkeli işçilerdir.

Bu kutsal duvarlar arasında kalan her şey, duvarların kendisi de dahil, geleneği yansıtır. El-Ezher'i ilk ziyaretimde Mısırlı bir arkadaşıma bu din kurumunun ne zamandır Kahire'de olduğunu sormuştum. "Her zaman buradaydı" cevabını verdi.

Abartmıyordu. Mısır'ın bu modern başkenti uzun zamandır unutulup gitmiş yarım düzine şehrin kalıntıları üzerinde kurulmuş olabilir, ancak Arapça adı "Muzaffer" anlamına gelen bu şehir, Şii Fatimi İmparatorluğu'nun başkenti olarak kurulan ve günümüzde Arap dünyasının kültür merkezi olarak anılan bin minareli şehir inşa edilirken El-Ezher omurgasını oluşturmuştur. On ikinci yüzyılda, eşsiz Müslüman savaşçı Seladdin, Mısır'ı fethedip Şii imparatorluğunun kontrolünü kaldırdığında, El-Ezher'e ayrılan tüm fonları kaldırdı ve harabeye dönmek üzere terk etti; ancak kurum onun Eyyubi Hanedanlığı'nın külleri arasından öncekinden de güçlü olarak yeniden doğdu. On sekizinci yüzyılda, Napolyon Bonaparte teslim olması için El-Ezher'i top ateşine tuttu; askerleri büyük camiye atlarıyla girdi ve yağmaladı, bu sırada üç bin kişiyi öldürdü. Üç yıl sonra, El-Ezher, Fransızlar'a karşı isyana öncülük ediyor, Napolyon'u yenilgiyle Avrupa'ya dönmeye zorluyordu. On ikinci yüzyılda, İngiliz sömürge yönetiminin alacakaranlığında, El-Ezher uleması yabancı işgâlcilerin Mısır'ı terk etmesiyle sonuçlanan grev ve boykotlar için teolojik esasları sağlamıştı. 1950'lerde, Cemal Abdül Nasır'ın sosyalist devrimi sırasında, El-Ezher başlangıçta Pan-Arabizm ideallerini onaylamış, daha

* İslam ülkelerinde Arap erkekler tarafından giyilen geniş kesimli, ayak bileklerine kadar uzanan kıyafet. ç.n.

sonra Nasır üniversiteyi devlet kontrolünde laik bir okula çevirince, karşısında yer almıştı. Devrim sonrası dönemde, El-Ezher hem laik diktatörlüğün meşrulaştırılması, hem de karşısındaki İslami tepkinin teşvik edilmesi için araç olarak kullanıldı. Komşu ülkeler Irak ve Afganistan'da terör ile savaş alevlendiğinde, El-Ezher aynı zamanda hem Batı'nın "İslam'a karşı Haçlı seferi" önünde siper olmuş, hem de ülkenin gençlerini ele geçiren dini radikal eğilimler karşısında sakin muhafazakârlık örneği sergilemiştir.

Kuruma ve âlimlerine inanç ve ahlâk konusundaki tüm konularda tek arabulucu olma yetkisi veren, El-Ezher'in duvarları arasında, sessiz bir saygı ifadesiyle "gelenek" olarak bahsedilen şey ile kurulan bağdır. Aslında, ister burada El-Ezher'de olsun, ister dünyanın başka bir yerinde, ulemanın temeli tamamen, bin yıldan uzun bir süredir aynı sınıflarda, aynı metinler ve yorumlar üzerinde çalışmış tıpkı kendileri gibi adamların söyledikleri, yazdıkları ve düşündüklerini yeniden ortaya çıkarma becerilerine bağlıdır.

Şiilik'te dini otorite, ulemanın, Peygamber ve imamlar ile olan spiritüel bağından gelir. Sünni İslam'da dini otorite, sadece ulemanın gelenek ile bütünleşme becerisi ile yaratılır. Şia otoritesinin ebedi olduğu ve ilâhi kaynaktan ilham aldığı düşünülür. Sünni otorite kalıcı değildir ve kökleri geçmişe dayanır. İlâhi takdir değildir, kişi unvanı kendisi alır. Tıpkı bir Yahudi haham gibi, Sünni din adamı da rahip değil, âlimdir. Verdiği kararlar, Allah'ın otoritesini taşıdığı için değil (taşımaz), din adamının âlimliği, gelenek konusundaki bilgisi ve geçmiş ile olan koparılamaz bağın ona Allah'ın iradesi konusunda özel bir anlayış sağlaması nedeniyle uygulanır. Dolayısıyla, ulemanın dayandığı otorite ile bağlantısında kopma olursa, sosyal ya da siyasi ya da dini bir kriz, birdenbire Müslüman toplumunun temellerini sarsarsa, tüm kurum dökülmeye başlar.

İslam'ın bin dört yüz yıllık tarihinde bu şekilde pek çok kopma yaşanmıştır: Peygamber'in ölümü, toprakların genişlemesi ve imparatorluğa dönüşüm, Avrupa ile anlaşmazlıklar, Haçlı Seferleri, sömürgecilik, halifeliğin kaldırılması. Ancak daha önce yaşanan hiçbir kopma Müslümanlar'ın modernite ve küreselleşme ile karşı karşıya kalmasında olduğu kadar İslam'ın gelişimi üzerinde etkili olmamış ya da ulemanın geçmiş ile olan bağını bu kadar derinden sarsmamıştır.

On dört yüzyıl boyunca, El-Ezher'in değerli âlimleri ve tüm dünyada benzer kurumlardaki taraftarları Müslümanlık inancının anlamı ve mesajı konusunda tam bir tekel olma iddiasında oldular. Nasıl namaz kılınacağından, ne zaman oruç tutulacağına, nasıl giyinileceğinden, kiminle evlenileceğine kadar her şey sadece, onlarca din kurumu ve hukuk okullarını dolduran, kendilerine İslam'ın geçmişini kontrol ederek geleceğini belirleme görevi biçmiş olan bir grup bilgili yaşlı adamın yetki alanında oldu. Artık değil.

Günümüzde, Mısır'da bir Müslüman doğru bir hayat yaşama konusunda yasal ya da spiritüel görüş almak isterse, büyük olasılıkla Mısır devletine bağlı bir kuruluş olan El-Ezher'in sunacağı eskiden kalma bilgiler yerine, televizyon programları yapan, son derece popüler Mısırlı vaiz Amr Halid'e başvuracaktır. Amr Halid'in dini ve yasal konularda tavsiyelerde bulunduğu haftalık televizyon programlarını, Jakarta'dan Detroit'e kadar, dünyanın her yerinden milyonlarca genç Müslüman izliyor. Facebook sayfasının iki milyondan fazla takipçisi var. YouTube kanalı yirmi altı milyondan fazla kez ziyaret edildi. DVD'leri Hollywood'un pek çok başarılı filminden daha çok satılıyor. 2007'de, *Time* dergisi dünyanın en etkili on üçüncü kişisi olduğunu ilan etti. Dünyanın en tanınmış, en aranan, en etkili İslam âlimlerinden biri olduğuna hiç şüphe yok.

Ama aslında Amr Halid bir din âlimi değil. Din adamı

değil. El-Ezher'de eğitim almadı, bilinen herhangi bir din okulunda okumadı. Hatta, resmî olarak İslam ya da İslam yasası konusunda bir eğitimi yok; o bir muhasebeci. İslami yasaların sınırlamaları dahilinde, aslında İslam'ın anlamı ve yorumlanması konusundaki teorilerini yayma hakkı bulunmuyor. Yine de, televizyonda ve internette her yerde insanların karşısına çıkarak Amr Halid, geleneksel olarak İslam'ın tek yorumcuları kabul edilen ulemaya verilmiş bir rolü ele geçirdi. Bu konuda yalnız da değil. Dünyanın her yerinde, kendilerine has tarzlarıyla vaizler, spiritüel gurular, akademisyenler, eylemciler ve amatör entelektüeller İslam'ın yorumunu ulemanın kelepçelerinden kurtarıp aktif biçimde yeniden tanımlıyorlar ve hızla yayılan ve derin ayrışmalar yaşamış bu dinin geleceğini belirleme görevini üzerlerine alıyorlar.

İslami reforma hoş geldiniz.

Kabul etmek gerekir ki, *reform yapma* terimine yüklenen dini ve kültürel anlam çok büyüktür; bu nedenle tarihçiler ve din âlimleri çoğu zaman bu terimi kullanmaktan kaçınır. Açık ve kaçınılmaz biçimde Hıristiyanlığı ve Avrupa'yı hatırlatmasının ötesinde, pek çokları için reform yapma nosyonu eksik ya da yetersiz olan, iyileştirilmeye ya da düzeltilmeye ihtiyacı olan bir şeyi düşündürür. Ancak *reform yapma* aslında herhangi bir şekilde değer yargılamasını içermez. Tarihsel bağlamından arındırıldığında, kurumsallaşmış neredeyse tüm dinlerde var olan, evrensel bir din fenomenini işaret eder. Çünkü insanlar Hıristiyanlık'ta reformu başka nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, her şeyin ötesinde inancı tanımlama yetkisinin kimde, bireyde mi yoksa kurumda mı olduğu üzerine bir tartışmaydı. Bu argüman nihayetinde Hıristiyanlığın birbirine rakip mezheplere ve kollara ayrılmasına yol açtı. Ancak Hıristiyanlık'ta reformun altında yatan çekişme kesinlikle Avrupa ya da Hıristiyanlık tarihine has değildi. Aksine, tüm dinlerin, özellikle de Batı dinleri olarak adlandırılanların, tarihi ku-

rumlar ile bireyler arasında din otoritesi konusunda süregelen bir mücadelesi olarak görülebilir. Sosyal gerilimin ya da siyasi belirsizliklerin olduğu dönemlerde, her zaman var olan bu çekişme yüzeye çıkabilir ve genellikle facia denecek sonuçlar doğurur.

MS birinci yüzyılda, Roma işgâli altındaki Filistin'de* bir grup militan Yahudi mezhebin, Yahudiliği yeniden tanımlamak üzere Tapınak'ın ve kâhin hiyerarşisinin yetkilerini sorgulamaya başladığında olan buydu. Haklı olarak "Yahudi Reformu" olarak anılan olay Rabinik Yahudiliğin kurulmasına yol açtığı gibi Hıristiyanlık adı verilen yepyeni bir Yahudi mezhebini doğurdu; bu kıvılcımı yakan, Yahudilik inancının tanımlanması yetkisinin "baş kâhinler ve din öğretmenlerinde" değil, inananların kendilerinde olduğu ana mesajını veren Yahudi bir reformcuydu. (Yahudi reformunun aynı zamanda Kudüs'ün yıkılmasına ve Yahudiler'in şehirden sürülmesine de yol açtığı unutulmamalıdır.)

Hıristiyanlığın doğmasına neden olan reform, on beş yüzyıl sonra, Martin Luther'ın Wittenberg Kilisesi'nin kapısına doksan beş tezini çakmasıyla birlikte mezheplere ayrılmasına da neden oldu. Elbette Hıristiyanlık'ta reform Luther ile birlikte çıkmadı ya da sadece Katolik Kilisesi'nin büyük ölçüde yozlaşmış olmasının sonucu da değildi. Hıristiyan Reformu on dördüncü yüzyılda, aralarında İngiltere'de John Wycliffe, Bohemya'da Jan Hus ve Fransa'da Jean Gerson'ın yer aldığı etkili bazı Kilise liderlerinin Kilise'de içeriden reform yapmaya çalışmalarıyla başlayan uzun ve aşamalı bir sürecin sonucuydu. Luther'ın Augustinyen mezhebine girmesinden çok önce, Hıristiyan Humanistler ortaçağ teolojisinde Rönesans başlatmış, Latin Vulgata yerine İncil'in orijinal dillerinin kullanılmasında ısrar etmiş-

* Roma döneminde günümüzde İsrail / Filistin olan bölge ile Ürdün, Suriye ve Lübnan'ın büyük bölümünü içeren geniş topraklara Filistin adı veriliyordu.

lerdi. On altıncı yüzyılın belki de en etkili entelektüeli olan Desiderius Erasmus, 1516'da hazırladığı Yeni Ahit versiyonunda Protestan ideolojisinin büyük bölümünü zaten dile getirmişti, Bakire "lütufla dolu" değil "lütufkâr" olmuştu ve Matta'nın Müjdesi'nde Yahya'nın "günah çıkar" çağrısı kasıtlı olarak "tövbe et" şeklinde değiştirilmişti.

Luther'ı Erasmus ve Hümanistler'den ayıran, tarihe Hıristiyan reformunu başlatan kişi olarak geçmesine neden olan, Luther'ın mesih karşıtının kalesi olarak gördüğü Katolik Kilisesi'nde *reform yapmakla* ilgilenmemesidir. Aksine, Luther Kilise'yi yıkmak istiyordu, kurtuluş için tek aracı olma ve kutsal metinler konusunda tek otorite olma ayrıcalığını elinden almak istiyordu. Dolayısıyla kutsal metin yorumunun Papa'nın elinde olmaması, inanan bireylerin elinde olması gerektiğini ifade eden *sola scriptura* tezini ortaya attı.

Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerini sonsuza kadar değiştiren reform fenomeninin aynısı, dünya Müslümanları'nın yaklaşık yüzde 90'ının on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarında yaşamak durumunda kaldığı Avrupa sömürgeciliği döneminden bu yana, yaklaşık yüz yıldır İslam'da da yaşanıyor. Ancak Yahudilik'ten ve Hıristiyanlık'tan farklı olarak İslam'da hiçbir zaman tek bir din otoritesi olmamıştır. Hiçbir zaman bir "Müslüman Tapmağı" ya da "Müslüman Papa", yani tüm Müslüman topluluğu adına konuşma hakkı iddia eden merkezi bir din otoritesi olmamıştır. Halifenin dini değil, siyasi bir konum olduğu unutulmamalı. Özellikle dünyadaki 1,5 milyar Müslüman'ın yaklaşık yüzde 85'inin mensubu olduğu Sünni gelenekte, dini otorite tek bir bireyde ya da kurumda (El-Ezher'de bile) toplanmamıştır. Bunun yerine, kitabın genelinde görüldüğü gibi, Muhammed Peygamber'in ölümünden bu yana İslam yorumu üzerinde kontrole sahip olan, birbiri ile rakip çeşitli din kurumları ve mezhepler arasında dağılmıştır.

Ancak, geçen yüzyılda-ve özellikle de kurum olarak gücünü yitirmiş olsa da Müslüman birliğinin somutlaşmış hâli olan halifeliğin kaldırılmasından bu yana- çok sayıda Müslüman kendilerini bir inancın tüm dünyaya yayılan bir toplumu olmaktan çok, ayrı ulus-devletlerin vatandaşları olarak görmek zorunda kalmışlardır. Bu jeopolitik bölünmenin sonucu İslam'ın temelini oluşturan toplum ideallerinin neredeyse tamamen çökmesidir. Bir süre için, Pan-Arabizm ve Pan-Islamizm ideolojileri ulusal sınırlar ötesindeki Müslüman topluluğunu bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak, bu ideolojiler çöktüğünde, birleşik bir ümmet farkındalığı ve hatta arzusu olmayan yeni bir Müslüman nesli yetişmiştir. Bu sırada, Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu pek çok ülkede modern okullaşmaya odaklanılmış olması, okur yazarlık ve eğitim seviyesinde dramatik bir artış sağlamış, ulemanın İslam'ın "bilgili adamları" olma ayrıcalığını ortadan kaldırmıştır, hatta yeni fikirlere ve bilgi kaynaklarına erişimin artması sonucunda ulemanın sadece kendilerine has olduğunu iddia ettiği türden kurumsal eğitimin değeri zaman içerisinde azalmıştır. Buna bir de, tümü İslam medeniyetinin gerilemesinden ve Müslüman toplumundaki ahlâki çöküntüden ulemayı sorumlu tutan siyasi İslam (İslamcılık), İslami sosyalizm ve hatta Cihatçılık gibi alternatif Müslüman kimlikleri eklenince, sonuç dini otoritenin bir anlamda "demokratikleşmesi" olmuştur; önemli bir platforma ve yeterince yüksek bir sese sahip herkes artık, bir zamanlar sadece İslam'ın din bilginlerinden oluşan kesiminin sahip olduğu hak ve ayrıcalıkları talep edebilmektedir.

Ulemanın İslam'ın yorumlanması konusunda tekel olabilmesinin nedeni kısmen, sadece onların İslam'ın kutsal metinlerini ve ilgili yazmaları okuyabiliyor olmalarıdır. Kur'an ayetlerinin derlendiği ve onaylandığı MS yedinci yüzyılın sonundan beri, Kur'an'ın orijinal Arapça metni hiç değişmemiştir çünkü ulema, kutsal kitabın başka bir

dile çevrilmesinin metnin ilâhi yapısını bozacağında ısrar etmiştir. Bugüne kadar, Kur'an'm Arapça olmayan versiyonları Kur'an'ın kendisi değil, Kur'an'm *yorumu* olarak görülmüştür. Bu demektir ki, geçen on dört yüzyılın büyük bölümünde, dünya Müslümanları'nın ana dilleri Arapça olmayan yaklaşık yüzde 80'i, inançlarının anlamı ve mesajını kendilerine anlatması için ulemaya güvenmek zorunda kalmıştır. (Tahmin edileceği gibi, kutsal metinler üzerinde böylesi rakipsiz bir kontrol yetkisinin Müslüman kadınlar üzerinde özellikle olumsuz bir etkisi olmuştur; kadınlar, yorumcularının iki ya da üç dikkat çekici istisna dışında tamamı erkek olan bir metinden zaman içerisinde çıkarılmıştır.)

Kur'an'm son yüzyılda, geçmiş on dört yüzyılın toplamından daha fazla dile çevrilmesiyle, bu durum değişiyor. Giderek daha çok sayıda sıradan Müslüman ve özellikle de kadınlar, din adamlarının yüzyıllardır yaptıkları yorumları bir kenara bırakıyor ve kişiselleştirilmiş ve aracısız Kur'an okuyorlar. Bu süreci açıklayan Arapça iki terim bulunur: "yenileme" anlamına gelen *tecdid,* ve "reform" anlamına gelen *ıslah.* Bu iki terim birlikte yüzlerce yıldır biriken din adamı yorumlarının ayrılmasını ve İslam'ın orijinal kurucu metinlerine dönüşü gösteriyor. Aslında, günümüzde İslam'da en hızlı büyüyen ve en dinamik hareketlerden biri, uluslararası bir Müslüman topluluğu önderliğinde gerçekleşmektedir; *Kur'ancılık ya da Kur'an Müslümanlığı* düşüncesinde İslam'daki Kur'an dışında kalan tüm kaynakları yani hadis, sünnet, şeriatı reddeder.

Bu fikir size tanıdık geliyorsa, bunun nedeni kutsal metinlerin her zaman dini reformlarda en önemli çekişme alanı olmasıdır. Bireyler kurumun güç kazanmasını sağlayan metnin aynısına erişemiyorlarsa, reform olmaz. Luther'in *sola scriptura* kavramı- herkesin İncil'i aracı bir rahibe ihtiyaç olmaksızın kendisinin yorumlayabilmesi gerektiği nosyonu- Yeni Ahit'i (sadece din adamlarının ve üst dü-

zey entelektüellerin okuyabildikleri) Latinceden, kitlelerin dili olan Almancaya çevirmemiş olsaydı, anlamsız olurdu. Benzer şekilde, Kur'an'ı tanımlama yetkisini üzerlerine alan ve kendi gelişen ihtiyaçları doğrultusunda aktif olarak yeniden yorumlayan Müslüman erkekler ve kadınlar, geçmişin büyük reformcularının yolundan gitmektedir.

Yüzyıllar süren bu dikkat çekici sürecin sonucunda, dünyanın her yerindeki Müslümanlar, inanan ile Allah arasında bir aracı olmasına ihtiyaç olmadığı, herkesin Allah'ın iradesini kendi başına anlama becerisine sahip olduğu ve geçmiş ile bağını koparmamış olmanın, kişinin gelecek konusunda karar verebileceği anlamına gelmediği yönündeki tanıdık ancak devrim niteliğindeki fikir ile güç kazandılar. Bazıları bu radikal kabulü kullanarak çoğulculuk, bireycilik, modernizm ve demokrasiyi destekleyen yepyeni İslam yorumları geliştirdi; bazılarıysa bunu İslam'da aynı şekilde yeni, hoşgörüsüzlük, bağnazlık, militanlık ve ebedi savaş çağrısında bulunan bir ideal geliştirmek için kullandı. Bu yorumlardan hangisinin "gerçek İslam" olduğu sorusuna cevap vermek mümkün değil, çünkü kurumsal otoritenin reddedilmesi demek, İslam'ın *tüm* yorumlarının eşit yetkiye sahip kabul edilmesi demektir. Martin Luther'ın kısa zamanda fark ettiği gibi, inanan bireylere dini kendi başlarına yorumlama yetkisi verildiğinde, inancın nasıl anlaşıldığı konusunda (kurumsal ya da diğer herhangi bir) kısıtlama olamaz. Hıristiyanlık'ta reformun birden fazla, genellikle birbiriyle çelişen ve kimi zaman şaşırtıcı yorumlarına kapıyı açmış olması gibi, İslami reform da birbirinden son derece farklı ve rakip İslam ideolojileri yaratmıştır. Ancak, şunu anlamak gerekir; Amr Halid'in barışçıl, hoşgörülü ve ileriye dönük İslam'ı ile Usame bin Ladin'in şiddet içeren, hoşgörüsüz ve geriye dönük İslam'ı, aynı reform fenomeninin birbiri ile yarış hâlindeki ve çelişkili iki tarafıdır, çünkü her ikisi de İslam adına konuşma yetkisinin artık sadece ulemaya ait olama-

yacağı argümanı üzerine kurulmuştur. İyi ya da kötü, bu yetki artık dünyadaki tüm Müslüman bireylere aittir.



El-Ezher Üniversitesi Kampüsü'nden birkaç kilometre mesafede, işyerlerinin yoğun olduğu gürültülü Dokki bölgesinde, gösterişsiz bir ofis binasında, çoğu yirmili ve otuzlu yaşlarında olan yaklaşık yüz elli tam zamanlı çalışan, büyük bir hızla internetin en çok ziyaret edilen sayfalarından biri hâline gelen bir sayfayı yönetiyor. Bazı tahminlere göre Islam-Online.net sitesini günde yaklaşık bir milyon kişi ziyaret ediyor; ziyaretçilerin çoğunluğu on sekiz ile yirmi dört yaşları arasında (aynı zamanda Müslüman kadınlar tarafından internette en sık ziyaret edilen sayfalar arasında). Kullanıcılar tüm dünyadan haber ve bilgi, sağlıklı yaşam ipuçları alıyorlar, İslami yasaları tartışıyorlar, siyaset, sanat ve kültür tartışmaları yapıyorlar ve dünyanın her yerinden kendileri gibi Müslümanlar'la iletişim kuruyorlar. Ancak Islam-Online sitesine en çok ziyaretçi çeken özellik sitede yer alan popüler ve son derece tartışmalı "fetva bankası".

Eskiden Kahire'de yaşayan bir Müslüman, tartışmalı bir konuda fetva ya da tebliğ almak istediğinde, El-Ezher Üniversitesi'nin, dini ve sosyal konulardaki görüşleri yasa kabul edilen değerli âlimlerinin dizinin dibine oturması gerekirdi. Bugün, aynı Müslüman evinde otururken, Islam-Online'ın dünyanın çeşitli yerlerinden *müftülerin* (fetva verme yetkisi olan âlimler) kadınlarla ilgili konular, sağlık konuları, dinler arası ilişkiler, para ve iş ilişkileri, spor ve oyunlar, savaş ve barış ve akla gelebilecek her türlü konuda verdikleri yeni ve daha önce yayınlanmış fetvalarından oluşan devasa arşivi tanıyorlar. Hatta sitede o gün öne çıkan haberlerle ilgili hazır fetvalara ulaşabileceğiniz bir bölüm de bulunuyor.

Islam-Online sitesinde on binlerce fetva bulunuyor; bunların yaklaşık beş bini İngilizce. Fetvalar çok farklı kaynaklardan toplandığından, kullanıcılar aynı konuda birden çok ve çoğu zaman birbiri ile çelişen fetvalar bulabiliyor; hangi fetvayı daha çok beğendiklerine karar verebiliyorlar. Aranan fetva veritabanında bulunmuyorsa, Islam-Online çalışanları kullanıcıyı canlı "siber-müftüye" bağlıyor; bu kişi başvuru sahibi ile canlı sohbet ediyor ve yirmi dört saatten kısa zamanda tatmin edici bir fetva yayınlıyor. Siber müftünün fetvası tatmin edici bulunmazsa, kullanıcı Islam-Online sitesine rakip pek çok siteden birine, örneğin Fatwa-Online.com, IslamismScope.net, Almultaka.net, (fetvaları on iki dilde yayınlanan) Islam-QA.com ya da AskImam.org sitesine geçebilir; bu sitelerin hepsi kendilerine ait (ve çoğu zaman da diğerleri ile çelişen) fetva veritabanı tutuyor. Bu da tatmin edici gelmezse, her zaman AmrKhaled.net, ya da Irak'ın Büyük Ayetullah'ı Ali al-Sistani'nin sayfası (Sistani.org) ya da basit bir IP adresi ile sahip oldukları etki alanını yerel topluluklarının ötesine taşıyabilen farklı dini liderler, aktivistler, spiritüel rehberler, entelektüeller ve amatörler tarafından hazırlanmış belki bin tane farklı siteye başvurulabilir. İslam'da bu görüşlerden hangilerinin belli bir temele sahip olduğu, hangilerinin olmadığına karar verecek merkezi bir din otoritesi bulunmadığından, kullanıcı kendisini en yakın hissettiği kişinin, kendisine en cazip gelen fetvasını tercih edebilir.

İnternetin sadece İslam'ın gelişiminde değil, daha önemlisi İslam'da dini otoritenin dağılması ve demokratikleşmesindeki etkisiyle ilgili söylenecek hiçbir söz abartılı olmaz. Benzer bir etkiyi anlatmak için yapılacak olası tek karşılaştırma matbaanın bulunması olabilir, çünkü o teknolojik gelişme sayesinde, hareketin liderlerinin düşüncelerini kıtanın her yerindeki insanlarla paylaşabilmeleri sonucunda Hıristiyan Avrupa'nın geri dönüşü olmayan bir şekilde reforma gitmesi gibi, internet de İslami reformun

gerçekleşmesine yol açan başlıca araç oldu. İslam dünyasının sınırlarını geçip yayılması onlarca hatta yüzlerce yıl süren fikirler ve görüşlere artık anında ve herkes tarafından, bir tıkla ulaşılabiliyor. Milyonlarca Müslüman hem saygın din âlimlerinin hem de tanınmamış amatör entelektüellerin düşünce ve öğretilerine kolayca ulaşabiliyor; öyle ki, bu durum karşısında Suudi Arabistan Kral Abdülaziz Üniversitesi'nin etkin müftülerinden biri serzenişte bulunuyor: "Günümüzde artık herkes fetva veriyor. Bu çok tehlikeli ve yanlış fetvalar tam bir yıkıma neden olabilir."

Müftünün haklı olduğu bir nokta olabilir. İnternet iki tarafı da keskin bir kılıç. Dini otoriteleri demokratikleştiriyor ve heyecan verici yeni fikirleri yayıyor olabilir ama aynı zamanda son derece kişiselleştirilmiş İslam yorumları Müslümanlar'ın kalplerini ve zihinlerini kazanmak için çevrimiçi bir savaş veriyor. Daha önemlisi, internet İslam'ın şiddet içeren yorumları, özel olarak Cihatçılık için bir hücre hâlini aldı ve militan vaizlerin ve propagandacıların ulema otoritesini atlamasına ve kurumsal yapıya karşı olan mesajlarını tüm dünyadaki Müslümanlar'a doğrudan ulaştırmalarına imkân verdi. İnternetin nispeten anonim bir yapıda olması nedeniyle, genellikle ulema ile cihatçıyı, saygın din âlimi ile tehlikeli amatörleri ayırt etmek zor.

Ancak tam da bu nedenle, siyasi açıdan aktif, sosyal bilince sahip ve küreselleşmiş Müslüman gençlik için internet başlıca spiritüel rehberlik kaynağı oldu. İnternet-seyahatlerin artması, uydu yayınları ve çeşitli çevrimiçi sosyal ağlar ile birlikte- bu genç Müslümanlar'a yepyeni bir dünya görüşü ve beraberinde, ister hükümet olsun, ister ulema, kurumsal otoriteye karşı sağlıklı bir güvensizlik kazandırdı. Aslında pek çokları bu iki kurumun aynı olduğunu düşünüyor. Sonuçta, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu neredeyse her ülkede, hükümet ulema üzerinde doğrudan kontrole sahip, liderlikleri için güvence veriyor,

cuma namazını kimin kıldıracağını seçiyor ve hatta kimi zaman vaazlarını onların yerine yazıyor. Bu durum pek çok Müslüman'ın, ulemanın devlet tarafından sindirildiğine ve günümüzün önemli sosyal, siyasi, dini konuları üzerindeki kararlarına artık güvenilemeyeceğine inanmasına neden oldu.

Müslümanlar'm bireyselliğin ve kurumsalcılık karşıtlığının toplumun ayrılmaz parçası hâline geldiği Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerine hızlı ve yoğun göçü sonucunda bu duygularda artış oldu. Batılılaşan Müslümanlar denen yepyeni bir nesil spiritüel rehberliği artık anne babalarının gittikleri büyük camilerde değil (bazı tahminlere göre, Amerikalı Müslümanlar'ın üçte birinden daha azı camiye gidiyor) daha küçük "garaj camilerinde", öğrenci gruplarında, spiritüel çevrelerde ve İslam merkezlerinde arıyor; bu yerlerin çoğu geleneksel liderlikten bağımsız ve kendi vatanlarının toplumsal ve kültürel kısıtlamaları bulunmuyor. Doğru, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Müslüman sayısı hâlâ nispeten az. Sık sık duymaya başladığımız Batı'nın "İslamlaşması" histerisine rağmen, Müslümanlar Avrupa'da nüfusun sadece yaklaşık yüzde 6'sını, Birleşik Devletler'de ise yüzde 2'sinden azını oluşturuyor; nüfus bilimciler bu yüzdelerin çok fazla artmasını beklemiyorlar. Yine de, sahip oldukları ifade ve düşünce özgürlüğü ve çağdaş İslam'a dair yenilikçi görüşlerini dünyanın geri kalanına aktarabilecekleri yeni iletişim teknolojilerine daha kolay ulaşabilmeleri, "batılılaşmış" bu Müslümanlar'ın, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerdeki dindaşları üzerinde muazzam etkiye sahip olmalarına neden oluyor.

Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Müslümanlar'ın, tüm dünyadaki diğer Müslümanlar'la ortak özelliklerinden biri neredeyse dörtte üçünün otuz beş yaşın altında olması. Dünyanın bazı bölgelerinde, son dönemde İran, Tunus, Mısır, Cezayir ve Yemen'de, bu "genç Müslüman nüfus"

siyasi ve ekonomik fırsatların olmamasından bıkmış, hak ve ayrıcalıklarını talep etmek için hükümete karşı gelmeye istekli asi bir grup yarattı. Facebook, Twitter ve diğer sosyal medya platformları küreselleşen bu genç nüfusun farklı bir dünyayı, farklı fırsatları ve farklı sosyal yapıları görmesini sağladı. Hatta, pek çok Müslüman genç için, internet bir iletişim ve spiritüel kaynak olmanın ötesine geçti. Burası yeni bir ümmet vizyonunun gerçekleştiği bir platform-ilkelere ya da kültürel bağlara değil ortak çıkar, değer ve endişe anlayışına dayalı *sanal* ümmet.

Diğer taraftan, bu Müslüman gençlerden pek çoğunu, cihatçılığın savunduğu militan bireyselcilik içeren ve radikal ölçüde kurumsallaşma karşıtı İslam versiyonuna çeken de aynı şekilde, dini otoriteleri devre dışı bırakma ve ümmetin anlamını ve görünümünü yeniden tanımlama isteğiydi. Cihatçı liderler kendi toplumlarından sosyal, ekonomik ya da dini açıdan uzaklaşmış hisseden Müslüman gençlere ulaşmak ve onlara, amaçları ve vardıkları sonuçlar itibariyle Hıristiyan reformunun daha radikal reformcuları ile benzerlik gösteren alternatif bir toplum ve kimlik sunmak için interneti kullanıyor. Özellikle Bin Ladin, kendisini dini otoritenin düşmanı olarak konumlamak için interneti kullandı; tıpkı Amr Halid gibi, din adamı olmamasına ve herhangi bir ilâhiyat eğitimi olmamasına rağmen, kendi fetvalarını yayınladı ve kendi Kur'an yorumlarını getirdi.

Ancak cihatçı liderler otoritelerine temel olarak din kurumları ile bağların tamamen koparılmasını seçiyorlar. Hatta, cihatçı kimliği bütün olarak ulemaya doğrudan karşı gelmek üzerine geliştirilmiştir, bu nedenle liderlerinin de geçmişin büyük din reformcularının, özellikle Hans Hut, Jacob Hutter ve Thomas Müntzer gibi Hıristiyan reformunun radikal reformcuları olarak anılan kişilerin izlerinden yürüdüklerinin düşünülmesini istemişlerdir; adı geçen bu kişiler dinde bireyselciliği uç sınırlara taşırken,

sosyal düzenin şiddet kullanılarak değiştirilmesi çağrısında bulunmuşlardır. Aslında, bin Ladin'in Martin Luther gibi Hıristiyan reformcular ile insanların kabul etmek isteyeceklerinden daha fazla ortak noktası olabilir. Luther benzer şekilde, kutsal metinlerin ve Hıristiyanlık geleneklerinin kurumlara karşı çıkan bir yaklaşımla okunmasını savunmuş olabilir, ancak aynı zamanda kendi yorumunu sorgulayan tüm yorumlara da karşı çıkmıştır. (Hatta farklı İncil kitaplarını, kendi teolojisine katılıp katılmadığına bakarak çok değerli ya da az değerli şeklinde sınıflandıracak kadar ileri gitmiştir.) Luther, kendisi gibi reformculardan fikirlerine katılmadıklarına karşı sınırsız şiddet uygulanması çağrısında bulunmaktan da geri kalmamıştır. 1525'te, Luther'ın rakibi Thomas Müntzer öncülüğünde yaşanan Köylüler Savaşı sırasında, Luther laik makamlarla yan yana durmakla kalmamış, açıkça köylülerin topluca katledilmesi çağrısında bulunmuştu; şunları yazıyordu: "Elinden gelen herkes onları, gizlice ya da alenen kessin, öldürsün, bıçaklasın; hiçbir şeyin bir asi kadar zehirli, zararlı ya da şeytani olamayacağını unutmasın." Bu savaşlarda yüz binden fazla köylü katledildi.

Luther'ın kurduğu düşünülen reform hareketinin bir süre sonra onu çözüm değil, sorun olarak görmeye başlamasına şaşmamak gerek. On altıncı yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Hıristiyan reformu Luther'ı az çok arkasında bırakmıştı ve İsviçre'de Zwinglian, Rhineland'da Anabaptist ve Cenevre'de Kalvinizm gibi hareketleri takip ediyordu; bunlardan sonuncusu hızla Batı Avrupa'nın en yaygın Protestan kolu hâline geldi. Benzer bir süreç şu anda İslam'da yaşanıyor; Usame bin Ladin ve cihatçı ideologları, kendi başlatmadıkları ya da liderlik etmedikleri ancak kendi dini ve siyasi gündemlerini savunmada akıllıca kullandıkları bir hareket tarafından geride bırakılıyor. Küresel Müslüman hareketinde sadece küçük bir kesime hitap edebilmiş olan bir ideoloji son on yılda çok daha az

hoşgörüyle karşılanır hâle gelirken, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu neredeyse tüm devletlerde çok büyük bir kesim cihatçı mesaja arkasını döndü.

Ancak cihatçılığın doğmasına neden olan reform fenomeni hız kesmeden devam ediyor. Hatta, başlangıçta karşısında yer aldığı din kurumlarını bile etkilemeye başladı. İslam dünyasında, kabul edilen fıkıh mezheplerinden bağımsız olduklarını ilan eden âlimler ve öğretmenlerden oluşan "muhalif ulema" sınıfı büyük takipçiler toplamaya başladı. Bu ulema gezgin vaizleri çağrıştıran bir yapıya büründü ve geleneksel din kurumları ile zıt bir paralel otorite yapısı yarattı. Bu arada, geleneksel kurumlar da reformist rakiplerinin taktiklerini benimseyerek, belli ölçüde etki ve otoriteyi yeniden kazanmaya başladı. İsterseniz buna "karşı reform" diyebilirsiniz. Hatta El-Ezher, Amr Halid gibi popüler vaizlerin etkisiyle savaşabilmek için (diğer dillerin yanında) İngilizce, Fransızca ve Urduca yayın yapan kendi televizyon kanalını kurdu. Dünyada neredeyse tüm din kurumları artık çevrimiçi ortamda önemli varlık gösteriyor. Ulema arasında otorite ve ünlerinin, Müslüman gençleri kendi düzeylerinde ve kendi jargonları ile konuşturmak için yeni sosyal medya araçlarını kullanma becerilerine bağlı olduğu düşüncesi büyük ölçüde kabul görüyor. Sonuçta ortaya, çoğu birbiri ile çelişen, hepsi yakında dünyanın en büyük dini olacak bir dinin geleceğini tanımlama hakkına sahip olduğunu iddia eden, gerçek bir fikir, değer, düşünce ve yorum yelpazesini temsil eden çeşitli kaynaklardan yükselen bir kakofoni çıkıyor.

Hıristiyanlık tarihinden de bildiğimiz gibi, reformlar kaotik ve kanlı olaylar olabilir. İslami reformun da sonuçlanması için biraz daha yol alması gerekiyor. Dünyanın çeşitli yerlerinde Müslümanlar'ı ele geçiren radikal bireyselcilik ve kurumsalcılık karşıtı duyguların önümüzdeki yıllarda İslam'ı nasıl etkileyeceği konusunda tahminde bulunmak için çok erken olabilir. Ama kesin olan bir şey

var: Geçmiş de, onu yeniden yaratmak isteyen püriten ve köktencilerin ideal kabul ettiği, mükemmel saydığı ve tam anlamıyla hayali olan görüntüsü de sona erdi. İslam hikâyesinde bir sonraki bölüm, sadece geleceğe bakmaya istekli, önlerine çıkacak olanlarla yüzleşmeye hazır, Muhammed Peygamber tarafından on dört yüzyıl önce, kabile toplumunun modası geçmiş, katı ve adaletsiz yapıları yerine radikal ölçüde yeni, ilâhi ahlâk ve sosyal eşitlikçilik vizyonunu getirmek üzere başlatılan devrimin günümüzde de devam ettiğini düşünen kişiler tarafından yazılacaktır.

Arabistan'ı "sahte tanrılardan" temizlemek yıllar sürmüştü. İslam'ı, Muhammed'in orijinal hoşgörü ve birlik vizyonu yerine kendi nefret ve uzlaşmazlık ideallerini getirenlerin tapındıkları yeni sahte tanrılarından, yani bağnazlık ve fanatiklikten temizlemek de daha uzun yıllar alacak. Ancak bu temizlik kaçınılmaz ve reform dalgası durdurulamaz. İslami reform çoktan başladı.

Bizler bizzat yaşıyoruz.

Sözlükçe

Ahadiyet "Bir oluş" anlamına gelir, Sufi İlâhi Birlik ideali

Aşure Muharrem ayının onuncu günü ve Şii yas törenleri ortamı

Ayetullah "Allah'ın delili" anlamına gelir, Şii din adamlarının ulaşabileceği Allame dışında en yüksek makamdır

Batıni Kur'an'ın gizli mesajı

Bereket Spiritüel güç

Beyt/beni "Evi/oğulları", oymak anlamında

Biat Genellikle kabilenin şeyhine ettiği bağlılık yemini

Bida Dini yenilikler

Bismillah Kur'an'da çoğu sûrenin açılış cümlesi: "Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın adıyla"

Cahiliye İslam'ın gelişinden önceki "Cehalet Dönemi"

Cihat Mücadele ya da çaba

Cin Gözle görülmeyen, kurtuluşu mümkün olan ruhlar

Cizye	Zımmi tarafından ödenen korunma vergisi
Derviş	"Dilenci" anlamına gelir, Sufiler için kullanılan bir kelimedir
Ehl/kavim	Halk ya da kabile
Ehli Beyt	Muhammed Peygamber'in ailesi
Ehli Kitab	"Kendilerine Kitap Verilmiş Olanlar"; genellikle Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanılır (bkz *zımmi*)
El Kaide	Usama bin Ladin önderliğinde Vahhabi örgüt
Emir	Müslüman bir şehrin valisi
Ensar	Yardımcılar; İslam'ı kabul eden Medine oymaklarının üyeleri
Esbab-ı nüzul	Muhammed'e bir ayetin indirilmesine neden olan olaylar
Eşari	Geleneksel İslam itikadi mezhebi
Evs	Hazrec ile birlikte Medine'deki iki büyük pagan Arap oymağından biri
Fakih	Müslüman hukuk âlimi, İran lideri
Fakir	Bkz derviş
Fena	Bir Sufinin ruhsal aydınlanmaya ulaştığında gerçekleşen özün ortadan kalkması hâli
Fetva	Nitelikli bir Müslüman hukuk âlimi tarafından verilen beyan

Fıkıh	İslam hukuku
Fikr	Bazı Sufi mezheplerinde uygulanan düşünme meditasyonu
Fitne	Müslümanlar'da iç savaş
Hadis	Muhammed ve ilk Sahabe ile ilgili hikâye ve anekdotlar
Hakem	İslam öncesi Arabistan'da kabile içi ve kabileler arası anlaşmazlıkları çözen arabulucu
Halife	Muhammed'in halefi ve Müslüman topluluğun dünyevi lideri
Hanif	İslam öncesi Arabistan'da tek tanrı inanışına sahip kişi
Hariciler	Ali'nin halifeliği döneminde Şiilik'ten ayrılan radikal bir mezhep
Haşim	Muhammed'in oymağının adı
Hazrec	Evs ile birlikte Medine'deki iki büyük pagan Arap oymağından biri, Muhammed'in mesajını ilk kabul eden oymak
Henoteizm	Tek bir "Üstün Tanrı" inancı ile birlikte diğer, daha küçük Tanrıların açıkça reddedilmemesi
Hicap	Müslümanlar'da kadınların örtünmesi ve inzivaya çekilmesi uygulaması
Hicaz	Batı Arabistan bölgesi

Hicret MS 622'de Mekke'den Yesrib'e (Medine'ye) göç, İslami takvimde Hicri 1 yılı

Hidiv İngiltere Krallığı yönetimine bağlı Mısırlı hükümdarlar

İcma Geleneksel olarak ulemanın Kur'an ya da hadislerde ele alınmayan bir hukuk konusundaki görüş birliği

İçtihat Bir hukuk âliminin ya da müctehidin bağımsız yargı kararı

İhvan Suudiler'in Arabistan'ı ele geçirmelerine yardım eden Vahhabi savaşçılar. Ayrıca Müslüman Kardeşler için kullanılan bir terim

İmam Şiilik'te topluluğun ilâhi kaynaktan ilham alan lideri

İrfan Mistik bilgi

İslamcılık Temel amacı bir İslam devleti kurmak olan bir İslami hareket

İsnat Bir hadisin doğrulanmasında kullanılan aktarım zinciri

Kabe Mekke'de bulunan, Muhammed tarafından temizlenip yeniden Allah'a adanmadan önce kabilelerin ilâhi varlıklarının bulunduğu antik mabet

Kâhin İslam öncesi Arabistan'da cinlerden haber alan büyücü ya da şair

Kaid	İslam öncesinde kabile savaş lideri
Kalp	Sufilikte ruh anlamında kullanılır
Kelam	İslam teolojisi
Kıble	Namazda yönün Mekke'ye dönülmesi
Kıyas	İslam yasasının geliştirilmesinde kaynak olarak kullanılan yöntem
Kureyş	İslam öncesi Arabistan'da Mekke'nin yöneticileri
Kurra	Vahyi ilk ezberleyen, kayıt altına alan ve yayan Kur'an okuyucular
Kutb	Evrenin etrafında döndüğü "kozmik eksen"
Matem	Hüseyin'in şehit edilmesine yas tutulan, kişilerin kendilerini kırbaçladığı ritüel
Medrese	İslami din okulu
Mehdi	Kıyamete kadar gizli bir yerde olacak, döndüğünde adaleti getirecek olan "Saklı İmam"
Mutezile	Akılcı İslami mezhep
Mücahit	Müslüman militanlar; kelime anlamıyla "cihat yapan"
Müctehid	Yasal beyanlarda bulunmaya yetkili Müslüman hukuk âlimi
Mürüvvet	İslam öncesinde kabile kuralları

Müslüman Kardeşler	Mısır'da 1928'de Hasan el-Benna tarafından kurulan İslami sosyalist örgüt
Nebi	Peygamber
Necd	Doğu Arabistan'ın çöl alanları
Nefs	"Nefes" anlamına gelir, Sufilikte benlik ya da ego
Nesih	Kur'an'da bir ayetin başka bir ayetle kaldırılması
Pan-Arabizm	Dünya Arap nüfusunun ırk birliği ilkesi
Pan-İslamizm	Dünya Müslüman nüfusunun din birliği ilkesi
Pir	Sufi usta (ayrıca şeyh ya da Allah dostu olarak da bilinir)
Raşidin	İlk dört "Doğru Yolda Olan" Halife: Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali
Resûl	Haberci
Sahabe	İlk Müslümanlar, Muhammed'e Mekke'den Medine'ye hicrette eşlik edenler; Muhacir olarak da anılır
Salat (namaz)	Günde beş defa gün doğumu, öğle, ikindi, gün batımı, akşam vakitlerinde yapılan ibadet
Savm	Oruç
Selefiyye	Mısır'da Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani tarafından başlatılan Müslüman reform hareketi

Sufilik	İslam'da mistik geleneklere verilen ad
Sünnet	Hadislerden oluşan Peygamber gelenekleri
Sünni	İslam'ın ana ya da "Ortodoks" kolu
Şehadet	Müslümanlık'ta inancın beyanı: "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın Resûlü'dür"
Şeriat	Esas kaynak olarak Kur'an ve hadisi alan İslami yasa
Şeyh	Kabile ya da oymak lider; Seyyid olarak da adlandırılır
Şiilik	İslam'da en büyük mezhep, Ali'nin takipçileri tarafından kurulmuştur
Şirk	Allah'ın Bir Oluşuna ve Bütünlüğüne gölge düşürmek
Şûra	İslam öncesi Arabistan'da kabilenin yaşlılarından oluşan, şeyhi seçen danışma toplantısı
Tabiyun	Sahabe'den sonra gelen ikinci nesil Müslümanlar
Tahannut	İslam öncesinde dini inziva
Takiyye	Şia'nın uyguladığı, önlem olarak gizleme
Taklit	Önceki yasal uygulamaların körü körüne kabulü
Tarikat	Spiritüel yol ya da Sufi Yolu

Tasavvuf	Sufi olma hâli
Tavaf	Kabe'nin etrafında yedi kere dönülmesi
Taziye	Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin canlandırıldığı bir performans
Tecvid	Kur'an okuma ilmi
Tefsir	Geleneksel Kur'an yorumu
Tenzil	Allah'tan Muhammed'e doğrudan inen vahiy
Tevhid	"Bir olma" anlamında; Allahın Tek ve Bir oluşunu ifade eder
Tevil	Kur'an metninin gizli, ezoterik anlamına odaklanan yorumu
Ulema	İslam'da din adamları oluşumu
Umre	Mekke'ye asıl zamanı dışında yapılan hac ziyareti
Ümmet	Medine'deki Müslüman topluluğa verilen ad
Ümmül Kitab	"Ana Kitap", indirilen tüm kutsal metinlerin göksel kaynağı
Vahhabilik	Arabistan'da Muhammed bin Abdülvahhab tarafından kurulan püriten İslam mezhebi
Velayeti Fakih	"Fıkıh adamı yönetimi", Ayetullah Humeyni tarafından kurulan dini - siyasi ideoloji
Veli	Allah'ın ilâhi mesajının uygulayıcısı

Zahiri Kur'an'ın açık mesajı

Zekât Müslüman topluluğuna verilen ve yoksullara dağıtılan zorunlu sadaka

Zemzem Kabe yakınındaki kuyu

Zımmi İslam yasasında "Kendilerine Kitap Verilmiş Olan" kabul edilen ve korunan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslüman olmayan diğer kişiler

Zikir "Hatırlama" anlamına gelir, Sufilik'te başlıca ritüeldir

Notlar

Mümkün olan yerlerde, Batılı okuyuculara kolaylık sağlamak adına Arapça metinlerin İngilizce çevirilerine yer verilmiştir.

GİRİŞ: TEK TANRILI DİNLER ÇATIŞMASI

Peder Franklin Graham İslam hakkındaki yorumunu 16 Kasım 2002'de katıldığı *NBC Nightly News* programında yaptı. "Biz İslam'a saldırıda bulunmuyoruz ama İslam bize saldırdı," dedi. "İslam'ın Tanrısı aynı Tanrı değil. O, Hıristiyan ya da Yahudi-Hıristiyan inançtaki Tanrı'nın oğlu değil. Farklı bir Tanrı ve ben [İslam'ın] çok şeytani ve kötü bir din olduğuna inanıyorum." Ann Coulter'ın "This Is War: We Should Invade Their Countries" başlıklı makalesi 13 Eylül 2001'de *National Review Online*'da yayınlandı. Jerry Vines konuşmasını 10 Haziran 2001'de yıllık Güneyli Baptist Toplantısı sırasında yaptı. James Inhofe'un 4 Mart 2002'de Senato'da yaptığı rahatsız edici konuşmanın metnine Middle East Information Center'dan ulaşılabilir; bkz http://middleeastinfo.org/article316.html. Barry Yeoman, *Mother Jones*'da Müslüman dünyasında kılık değiştirmiş misyonerler ile ilgili "The Stealth Crusade" başlıklı harika bir makale yayınlamıştır (Mayıs/Haziran 2002).

1. Çöldeki Mabet

Pagan Kabe ile ilgili tanımlamamda İbni Hişam ve el-Taberi'nin yazdıklarını ve Michael Wolfe'un hac hikâyeleri derlemesi *One Thousand Roads to Mecca* (1997) kitabında aktarılan *The Travels of Ali Bey al-Abbasi*'de anlatılanları esas aldım. Ayrıca F. E. Peters, *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land* (1994) eserini de tavsiye ederim. İbni Hişam'ın İngilizce çevirileri için bakınız Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (1955). Taberi'nin İngilizce çevirileri için, İhsan Abbas ve meslektaşlarının editörlüğünde yayınlanan çok ciltli *The History of Al-Tabari* (1988) eserine bakınız.

Mabette bulunan üç yüz altmış tanrı gerçek değil, kutsal bir rakam olarak anlaşılmalıdır. Kabe'nin küçük bir yapı olduğu düşünülürse, Mekke'deki putların hepsi değilse de çoğunun mabedin dışına *Hicr* olarak adlandırılan yarım daire şeklindeki bölüme konması olasıdır. Hicr'in rolü ve işlevi konusunda daha fazla bilgi için Uri Rubin'in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*'da yer alan "The Ka'ba: Aspects of Its Ritual Function and Position in Pre- Islamic and Early Times," (1986) başlıklı makalesine bakılabilir. Bana göre kutsal yerler konusunda yazılmış en iyi metin Mircea Eliade'in *The Sacred and the Profane* (1959) eseridir; ayrıca *The Myth of the Eternal Return* (1954) adlı eserine de bakınız. "Dünyanın göbeği" hikâyesi G. R. Hawting'in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*'de yayınlanan "We Were Not Ordered with Entering It but Only with Circumambulating It: *Hadith* and *Fiqh* on Entering the Kaaba," (1984) başlıklı kısa makalesinde yer alır. Emir kabilesinin Du Semavi'ye tapması konusunda sahip olduğumuz az miktarda bilgi Sheikh Ibrahim al-Qattan ve Mahmud A. Ghul tarafından yazılan ve Hans Kochler editörlüğünde *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*'de yayınlanan "The Arabian Background of Monotheism in Islam," (1982) başlıklı kısa makalede özetlenmektedir.

İslam'ın ortaya çıkışından önce Yakın Doğu'da paganizm üzerine mükemmel bir inceleme Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam* (2003) eserine bakabilirsiniz. Ayrıca bakınız Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs* (2001). İslam'ın ortaya çıkışından önce Arap Yarımadası'nda var olan çeşitli dini geleneklerin derinlemesine analizi için, Joseph Henninger'in yazdığı ve Martin Schwartz editörlüğünde *Studies on Islam*'da yayınlanan "Pre-Islamic Bedouin Religion" (1981) başlıklı kısa makalesini tavsiye ederim. Kesin olarak tek tanrılı olmasına rağmen, Muhammed cinleri kalben kabul etmiş ve hatta Kur'an'da onlara bir sûre ayırmıştır (Sûre 18). Muhammed cinleri belli belirsiz bir melek kavramı ile bir tutmuş olabilir. Dolayısıyla iyi cinler melekler olabilir, kötü cinler de, özellikle sık sık cin olarak adlandırılan iblis kötü ruhtur (bkz Kur'an 18:50).

Kabe üzerindeki Yahudi etkisi konusunda bilgi verici bir tartışma G. R. Hawting'in yazdığı, G.H.A. Juynboll editörlüğünde yayınlanan *Studies on the First Century of Islamic Studies*'de yer alan, "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca," (1982) çalışmasında yer alır. Kabe'nin kökeninin İslam öncesine dayandığına dair söylenceler, inanıyorum ki, Uri Rubin'in "Hanafiyya and Ka'ba: An Enquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *din Ibrahim*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1990) çalışmasında kesin bir dille gösterilmiştir. Kara Taş ile ilgili söylencelerin daha yakından incelenmesi, bu taşın dünyaya düşmüş bir meteor olduğunu göstermektedir. Arap tarihçi İbn Sa'd, ilk bulunduğunda, "kara taş Mekke halkı için ay gibi parlıyordu, sonra ahlâksız insanların kiri yüzünden taş siyaha döndü" der. Yakup'un rüyası Yaratılış 28:10-17'de yer alır. Arabistan'daki Yahudiler hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia* (1988), özellikle sayfa 49-55. Kâhin - Kohen ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için *The Encyclopedia of Islam*'da ilgili başlıklara bakınız.

Kur'an'ın Hıristiyan anlatımları kullanmasına dair bazı örnekler: Kıyamet Günü üflenecek "boru"dan bahsetmesi (6:73; 18:99; 23:101; vs.), günahkârları cehennemde bekleyen korkunç azap (104:6-9), ve cennetin bahçe olarak görülmesidir (2:25); bununla birlikte, sonuncusunun kökeni İran din geleneği olabilir. Bu bağlantıya dair daha derinlemesine yapılmış bir çalışma John Wansbrough, *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation* (1977) ve H.A.R. Gibb'in talihsiz bir başlığa sahip olan ancak son derece bilgilendirici kitabı *Mohammedanism*'de (1970) bulunabilir. Hıristiyanlığın Arap Yarımadası'ndaki etkisi konusunda daha fazla genel yorum için bakınız Richard Bell, *The Origins of Islam in Its Christian Environment* (1968). Bakura hikâyesi el-Taberi, sf. 1135 ve ayrıca Peters, *Mecca* içerisinde alıntı yapılan al- Azraqi günlüklerinde bulunabilir. Kur'an'da yer alan ve İsa'nın değil, ona benzeyen birinin çarmıha gerildiği iddiası, İsa'nın ilâhi özelliği ile ilgili Monofizit ve ayrıca Gnostik inançları tekrarlar. Hıristiyanlığı kabul ettiği bilinen diğer bazı kabileler Taghlib, Bakr ibn Wa'il, ve Beni Hanifa'dır.

Zerdüşt'ün inancını ne zaman vaaz ettiği kesin olarak bilinmiyor. İleri sürülen tarihler ya tamamen efsanevi (MÖ 8000) ya da İran Krallığı'nın doğuşu öncesini (MÖ yedinci yüzyıl) gösteriyor. Zerdüştlüğün doğumu konusunda bence en mantıklı tarih MÖ 1100-1000 MS. *Jusur*'da yayınlanan "Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography on the Date of the Prophet of Zoroastrianism," (1998-99) başlıklı makaleme bakabilirsiniz. Zerdüştlük'te öteki dünya anlayışının etkisi, Yahudilik'teki kıyamet günü beklentisindeki Esseniler (ya da Ölü Deniz Parşömenlerinden kim sorumlu ise) gibi hareketlerde görülebilir; bunlar kıyamet gününde (her ikisi de Zerdüştlük terminolojisi olan) ışığın oğulları ile karanlığın oğullarının savaşacağı ve nihayetinde Doğruluk Öğretmeninin krallığının geleceği söylenen karmaşık bir öte dünya anlatımı kullanmış-

lardır. Zerdüştlük konusunda daha fazla bilgi için, Mary Boyce'un üç ciltlik kapsamlı seti *History of Zoroastrianism'i* (1996) tavsiye ederim. Zamanı yeterli olmayanlar da özetini okuyabilirler: *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (2001), ya da alternatif olarak Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition* (1991) okunabilir. Kısaca belirtmek gerekirse, Mazdakizm sosyolojik-dinsel bir hareketti, özellikle tüm mal ve varlıkların (kadınlar dahil) toplum içerisinde paylaşılması yoluyla eşitlik ve dayanışmayı savunan Mazdak tarafından kurulmuştu. Mani Peygamber tarafından oluşturulan Manihaizm doktrini, Gnostik bir din hareketiydi; karanlık/kötülük güçleri ile aydınlık/iyilik güçleri arasında karmaşık, radikal bir dualizmden bahseden Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten yoğun biçimde etkilenmiştir.

Zeyd ile Hanif'in hikâyesi İbni Hişam, sf 143-49'da yer alır. Ayrıca Jonathan Fueck'in Schwartz editörlüğünde *Studies on Islam*'da yayınlanan "The Originality of the Arabian Prophet" (1981) çalışmasına bakınız. Halid bin Sinan ve Kus bin Saide hakkındaki kitabelere Mohammed Bamyeh'in kelimenin tam anlamıyla elinizden düşüremeyeceğiniz kitabı, *The Social Origins of Islam'da* (1999) atıfta bulunulmuştur. Muhammed'in Medine'deki Müslüman toplumuna şiddetle karşı çıkan Ebu Amir er-Rahib ve Ebu Kays bin Eslet ile ilgili daha fazla bilgi için Rubin'in "Hanafiyya and Ka'ba" eserine bakılabilir. Burada da, Rubin Hanifiliğin İslam'dan önce var olduğunu açık biçimde ortaya koyuyor; bununla birlikte Montgomery Watt, Patricia Crone ve John Wansbrough gibi diğer akademisyenler bu fikre karşı çıkmaktadır. Zeyd'in sözleri daha sonra Arap vakanüvisler tarafından ona yakıştırılmış olmakla birlikte, şiirlerinin içeriği yine de bu Araplar'ın Hanifilik hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar.

Zeyd ve Muhammed anlatılarının bir analizi M. J. Kister, "A Bag of Meat: A Study of an Early Hadith," *Bulletin of*

the School of Oriental and African Studies'de (1968) bulunabilir. Burada anlattığım hikâye bu söylencelerin ikisinin birleştirilmiş hâlidir: bunlardan biri Qarawiyun yazması 727, dosya 37b-38a'da yer alan ve Alfred Guillaume tarafından "New Light on the Life of Muhammad," *Journal of Semitic Studies'de* (1960) çevirisi yapılan söylencedir; diğeri ise al-Khargushi tarafından kayıt altına alınmış ve Kister tarafından çevirisi yapılmıştır. *Tahannut'un* tam tanımı akademisyenler arasında hâlen tartışma konusudur, ancak hem İbni Hişam hem de Taberi, bunun pagan dini uygulaması olduğunu ve bir şekilde Kabe kültü ile bağlantılı olduğunu, Mekke'nin "bahçelerinde," "vadilerinde" ve "dağlarında" gerçekleştiğini anlatır. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız; M. J. Kister, *"al-Tahannuth:* An Inquiry into the Meaning of a Term," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1968). F. E. Peters *The Hajj* (1994) kitabında 7. Ayette geçen "yanlış" anlamındaki Arapça kelime (*dalla,* "yanlış yönlendirilmiş" ya da "yoldan çıkmış" anlamında) ile ilgili olarak, " 'yanlışın' sadece Muhammed'in kafa karışıklığı yaşaması olmadığı, Allah tarafından "yol gösterilmesinden" sonra bile Kureyş'in ısrarla sürdürdüğü yanlış uygulamalara başvurması olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz" denmektedir.

Kabe'nin yeniden inşa edilmesinden Taberi, sf. 1130-39'da bahseder. Söylenceler Muhammed'in bir şekilde bu işe sürüklendiğini ima etse de, bu pagan mabedinin yeniden inşa edilmesi işine Muhammed'in katkısının olduğu ifadesini yalanlamaz. Habeşliler'in saldırısı ve Muhammed'in doğum tarihi ile ilgili ayrıntılı bir tartışma Lawrence I. Conrad, "Abraha and Muhammad," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies'de* (1987) bulunabilir. Muhammed'in çocukluğuna dair anlatımlar İbni Hişam, sf. 101-19 ve Taberi, sf. 1123-27'de bulunabilir.

2. Anahtarların Muhafızı

Rubin, Kusay'ın din konusunda getirdiği yenilikleri "The Ka'ba" çalışmasında ele alır. Mekke'nin kuzey-güney ticaret yolu üzerindeki coğrafi konumu Richard Bulliet tarafından *The Camel and the Wheel'da* (1975) incelenen çeşitli konulardan biridir. Mekke'nin Hicaz'da önemli bir ticaret merkezi olduğu yönündeki geleneksel görüşü koruma eğilimindeki akademisyenler arasında W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (1953) ve M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (1994) yer alır. Patricia Crone'un bu teoriye itirazı *Meccan Trade and the Rise of Islam'da* (1987) bulunabilir. Peters'ın tavizi *Muhammad and the Origins of Islam* (1994), sf. 27, 74-75 ve 93'de yer alır. Crone'un Muhammed ve İslam'ın yükselişi konusundaki teorileri ile ilgilenenler *Hagarism: The Making of the Islamic World* (1977) (M. A. Cook ile birlikte) ve *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (1986) (Martin Hinds ile birlikte) kitaplarını inceleyebilirler.

İslam öncesi Arabistan'da şeyhin rolü ve işlevi konusunda bakınız W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (1968). Hakemin yasal geleneğin (sünnet) geliştirilmesindeki rolü en açık biçimde Joseph Schacht tarafından, *An Introduction to Islamic Law* (1998) çalışmasında tarif edilmiştir. Hanifler'in Kureyş'e bağlılıklarına dair alıntı Rubin, "The Hanafiyya and Ka'ba," sf 97'den yapılmıştır. Bu arada, yetimlerin ve dulların korunmasının her zaman adil yönetimin temel kriteri olması ilgi çekicidir. Ünlü mezar steli toplum yönetimi açısından yazılı ilk yasayı oluşturan Büyük Babil Kralı Hammurabi, "yetimlere ve dullara adalet götürmek için" düşmanlarını yendiğini ifade eder.

Ümmi nebi lâkabının çeşitli anlamları için Kenneth Cragg'in Kur'an'ın tarihi ve anlamı üzerine yazdığı harika kitabı *The Event of the Qur'an'a* (1971) bakınız. Conrad'dan yapılan alıntı "Abraha and Muhammad," 374-75'dedir.

Muhammed'in ilk vahiy deneyimine ve Hatice ile evliliğine dair anlatımlar için bakınız İbni Hişam, sf. 150-55 ve Taberi, sf 139-56.

Altıncı bölümde belirttiğimiz gibi, Kur'an kronolojik olarak düzenlenmemiştir, dolayısıyla hangi vahyin önce geldiğini kesin olarak belirlemek zordur. Üzerinde büyük bir anlaşmazlık olsa da, genel olarak ilk ayetleri içeren en iyi iki derlemenin Theodor Noeldeke ve Richard Bell tarafından ayrı ayrı hazırlandığı kabul edilir. Montgomery Watt, Kur'an'ın ilk indirilen ayetleri olduğunu düşündüğü ayetlerin bir listesini oluşturmak için her iki çalışmada ortak olan ayetleri bir araya getirmiştir. Watt'ın akademisyenlerin büyük bölümü tarafından kabul edilen listesi konusunda yorum yapmayacağım sadece bu liste hatasız olsun ya da olmasın, ilk mesajın getirdikleri konusunda çok iyi bir şablon sunduğunu söylemekle yetineceğim. Watt'ın listesinde yer alan ayetler, 96, 74, 106, 90, 93, 86, 80, 87, 84, 51, 52, 55 numaralı sûrelerden önemli bölümler içerir; ben bu listeye Noeldeke'nin yaptığı 104 ve 107 eklemelerini doğru buluyorum; bunlar Muhammed'in mesajına ilk itirazlara işaret ettiğinden, ilk ayetlerin hemen ardından gelmiş olabilir. Watt'ın *Muhammad: Prophet and Statesman* (1974) kitabına bakınız. Richard Bell *Introduction to the Qur'an* (1953), sf 110-14'de Osman ve Mısır kronolojilerinin dört sütunluk bir analizi ile birlikte, bu konuda Noeldeke ve William Muir tarafından yapılmış analizlere yer veriyor.

Muhammed'in ilk takipçilerinin isimleri İbni Hişam, sf 159-65'de yer almaktadır. Taberi bu grubun "sayıca az" olduğunu açıkça belirtir. İslam'ı ilk kabul eden erkeğin Ebu Bekir mi Ali mi olduğu konusunda Sünniler ile Şiiler arasında anlaşmazlık vardır, ancak bu ideolojik bir tartışmadır. O dönemde Muhammed'e en yakın kişi olan Ali'nin İslam'ı kabul eden ilk erkek olduğuna dair ciddi bir şüphe olamaz. Kureyşliler'in çok tanrılılık savunması için bakı-

nız Taberi, sf 1175 ve Richard Bell (1968), sf 55. Mekke'de din ve ticaret konusundaki alıntı Muhammad Shaban, *Conversion to Islam*'da yer alan, Nehemia Levtzion editörlüğünde "Conversion to Early Islam" makalesinde (1979) yer alır. Bilge Lokman ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız *The Fables of Luqman,* editör Reyes Carboneli (1965). Maxime Rodinson'ın *Mohammad* (1971) kitabı Peygamber'in hayatına dair eskide kalmış olsa da, ilginç bir bakış açısı sunar. Muhammed'in Hatice ile olan evliliği konusundaki yorumları sayfa 51'de yer alır. Muhammed'in fiziksel görünümü hakkındaki anlatımlarımı Tirmidhi tarafından kaleme alınan ve Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger* (1985) kitabında alıntı yapılan güzel tanımlamadan aldım.

3. Peygamber'in Şehri

İbni Batuta ünlü *Travels* (1958) kitabında Peygamber'in camiine dair belki de ilk tanımlamalara yer verir. Yesrib'de yaşayanların bu vahadan Muhammed'in gelişinden önce de Medine (Şehir) olarak bahsettiklerine dair kanıtlar olsa da, Muhammed'in varlığı şüphesiz bu ismin ifade ettiği anlamı değiştirmiştir.

Ali Abdel Razik'in *Islam and the Bases of Government* kitabı Fransızca diline "L'Islam et les Bases du Pouvoir," başlığı ile L. Bercher tarafından çevrilmiştir ve *Revue des Etudes Islamiques,* VIII (1934)'de yer verilmiştir. Çalışmanın önemli bölümlerinin İngilizce çevirisi John J. Donohue ve John L. Esposito editörlüğünde yayınlanan *Islam in Transition'da* (1982) bulunabilir. Ahmed Raşid'in *The Taliban* (2000) kitabı, Afganistan'da Taliban hakkında giriş düzeyinde en iyi metindir.

Kendi içlerinde çeşitli kolları bulunan Beni Nadir ve Beni Kureyza aralarında ittifak yapmış olabilir. Bunlar birlikte Beni Darih olarak biliniyordu. Ancak tüm kabile ilişkilerinde olduğu gibi, bu siyasi ve ekonomik temele dayanan bir

ilişkiydi ve paylaştıkları ortak din geleneği ile ilgisi yoktu. Yesrib'de bulunan Yahudiler'in buraya göçmüş kişiler mi, yoksa din değiştirerek Yahudi olmuş kişiler mi olduğu konusunda tartışmalar devam ediyor. Akademisyenlerin çoğunluğu onların din değiştirmiş Araplar olduklarına inanıyor ve görüleceği gibi, kanıtlar da bu düşünceyi destekler nitelikte. Bu tartışmaya dair bir özet Watt, *Muhammad at Medina* (1956) ve S. D. Goiten, *Jews and Arabs* (1970) kitaplarında bulunabilir. Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews: A Re-Examination* (1979) kitabında Yesrib'de bulunan Yahudi nüfusun 24,000 ile 36,000 kişi arasında olduğunu hesaplıyor; bu rakam biraz yüksek olabilir.

Bölgenin Pers kontrolünde geçirdiği kısa dönem ve Yesrib'in Yahudi ve Arap olarak ayrılması konusunda daha fazla bilgi için bakınız Peters, *Muhammad;* al-Waqidi'nin ifadesi Peters'ın metninin 193. Sayfasında yer alıyor. Evs kabilesinin dine geç geçişi konusunun ele alındığı Michael Lecker, *Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (1995) kitabına bakınız.

Medine Anayasası'nın (Medine Vesikası) tarihi ve anlamı üzerine tüm tartışmalar Moshe Gil, *Israel Oriental Studies,* "The Constitution of Medina: A Reconsideration" (1974) içerisinde ele alınmaktadır. Muhammed'in Muhacirler'in Şeyhi rolü ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız Watt, *Islamic Political Thought.* Watt ayrıca kitap ekinde, sf 130-34'de Medine Anayasası'nın İngilizce çevirisine yer veriyor. *Ümmet* kelimesinin kökeni üzerine daha fazla tartışma için, *Encyclopedia of Islam* içerisinde ilgili konu başlığına bakmanızı tavsiye ederim. Bertram Thomas *The Arabs'da* (1937) ümmeti "süper kabile" olarak resmeder; Marshall G. S. Hodgson'ın "neo-kabile" terimi *The Venture of Islam,* cilt 1'de (1974) yer alır. Anthony Black *The History of Islamic Political Thought'da* (2001) ümmette ve pagan kabilelerde ritüellerin amaç ve işlevleri arasındaki benzerlikler konusunda değerli bir açıklama sunuyor.

Ben *şehadetin* başlangıçta Allah'a değil, Muhammed'e yönelik olduğunu düşünüyorum çünkü Muhammed'in yaşamı sırasında şehadet etmiş (ve bu şekilde ümmete katılmış) olan çok sayıda kişi, Peygamber'in ölümü ile yeminlerinin ortadan kalktığını düşünmüşlerdir (kabile adetlerine göre, kabile şeyhinin ölümünden sonra biat devam etmezdi). Bölüm 5'te görüleceği üzere, biatın ortadan kalkması sonunda Ridde Savaşlarına yol açmıştır. Bu arada, Muhammed'in hareketi için "İslam" kelimesi, Peygamber'in veda haccına kadar kullanılmamış olabilir: "Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı seçip-beğendim." (5:5). El-Ayham hikâyesinin çeşitli versiyonları bulunur. Benim aktardığım hikâye Watt, *Muhammad at Medina,* sf. 268'den alınmıştır. Muhammed'in pazarı ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız M. J. Kister, "The Market of the Prophet," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (1965).

Elbette Yaratılış içerisinde iki farklı yaratılış hikâyesi bulunur. İlki birinci bölümde yer alıyor ve Tanrı'nın kadın ve erkeği aynı anda yarattığını söylüyor. İkincisi, daha çok Adem ile Havva hikâyesi olarak biliniyor ve ikinci bölümde yer alıyor. Muhammed'in kadınlara yönelik reformları ve oluşan tepkiler için bakınız Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite* (1991); Taberi'nin sözü Mernissi'nin kitabında 125. sayfadan alınmıştır. Mirasın kadın ile erkek varisler arasında tam olarak nasıl paylaştırılacağı Kur'an'da 4:9-14'de yer alır ve Watt tarafından *Muhammad at Medina,* sf. 289-93'de yeterince açıklanmıştır. Watt ayrıca Mekke toplumunda soyun anadan geçmesinden, babadan geçmesine dönüş üzerine değerli bir tartışmaya yer veriyor; sf. 272-89. Kadının çeyizi ile ilgili kurallar hakkında daha fazla bilgi için bakınız Hodgson (1974), sf. 182. İslam öncesinde evlilik ve boşanma gelenekleri ve örtünmenin gelişi konuları Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam* (1992) adlı mükemmel kitabında ayrıntıları ile ele alınmıştır.

Zina suçunun cezası olarak taşlama konusu ile ilgilenenler *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law'da* yayınlanan "The Problem of Stoning in Islamic Law: An Argument for Reform" (2005) başlıklı makaleme bakabilirler; ayrıca Ahmad Von Denffer, *Ulum Al-Qur'an* (1983),sf 110-11'e de bakılabilir. Taşlanarak ölüm cezası aslında İbrani yasasından alınmıştır; bu yasada zina (Yasa Kitabı 22:13-21), dine küfretme(Yasa Kitabı 24:14), ruh çağırma (Yasa Kitabı 20:27) ve anne babaya itaat etmeme (Yasa Kitabı 21:18-21) dahil olmak üzere çeşitli suçlar için öngörülür. Kur'an bir ayetinde zina yapanın kırbaçlanması cezasını (24:2), bir diğerinde de ömür boyu hapis yatması cezasını (4:15-16) getirir. Ancak, hem Buhari hem de Haccac, Muhammed'in zina için taşlanma cezası emrettiğini iddia eder. Ancak bu söylenceler ile ilgili çok büyük bir belirsizlik söz konusudur. Örneğin, Abdullah ibn Aufa, Muhammed'in gerçekten de taşlama cezası uyguladığını aktarırken, Muhammed'in taşlama cezasını, zina yapana kırbaç cezası verilmesini açıkça belirten Nur Sûresi'nin gelişinden önce mi yoksa sonra mı verdiği sorulduğunda, Ibn Aufa bilmediğini söyler (Buhari 8.824). Ömer'in getirdiği kadın karşıtı yenilikler konusunda daha fazla bilgi için bakınız Leila Ahmed (1992), sf. 60-61.

Süfeha ve Ebu Bekra hadisi ile ilgili yorumlar için bakınız Mernissi, 126; 49 (ayrıca 45-46). Kadınların haklarına dair hadis Kitab al-Nikah, no. 1850'den; Muhammed'in kadınların eksikleri ile ilgili sözleri Buhari, cilt 1, no. 304'den; ve Fahreddin Razi yorumu *at-Tafsir al-Kabir* adlı büyük kitabından alınmıştır. (Muhammed'in Hudeybiye'de Ümmü Seleme'ye danışması için bakınız Taberi, sf. 1550.) Hadisin kökeni ve hadisle ilgili sorunlar Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (1981) kitabında oldukça iyi işlenmiştir. Goldziher de, *Muslim Studies'de* yer alan "Women in the Hadith Literature" (1977) başlıklı kısa makalesinde kadın metin âlimlerinin kayda değer katkısını özetler.

Lord Cromer'ın sözü Leila Ahmed (1992), sf. 152-53'ten alınmıştır. Ali Şeriati'nin sözü *Fatima Is Fatima* (1971), sf. 136'dan alınmıştır. Shirin Ebadi'nin sözü Norveç Nobel Komitesi Başkanı Profesör Ole Danbolt Mjos'un sunum konuşmasından alınmıştır; konuşma http://www.payvand.com/news/03/dec/1065.html adresinde yer almaktadır. Çağdaş Müslüman toplumunda kadınların rolü üzerine yapılmış mükemmel bazı çalışmalar bulunmaktadır. Mahnaz Afkhami editörliüğünde *Faith and Freedom* (1995); Yvonne Yazbeck Haddad ve John L. Esposito editörlüğünde *Islam, Gender, and Social Change* (1998); Mahnaz Afkhami ve Erika Friedl editörlüğünde *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran* (1994); ve Haideh Moghissi'nin *Feminism and Islamic Fundamentalism* (1999) kitaplarını tavsiye ederim. Ayrıca Moghissi'nin metni ile ilgili *Iranian Studies'de* (2002) yer alan eleştirime bakınız.

4. Allah Yolunda Savaş

Bu bölümün başında yer alan Uhud Savaşı anlatımı Taberi, sf 1384-1427'de yer alan anlatımdan alınmıştır. Samuel Huntington'ın sözü *Foreign Affairs* (Summer 1993) sf 35'te yayınlanan "The Clash of Civilizations?" başlıklı yazısından alınmıştır. Bernard Lewis'nin sözü Hilmi M. Zawati, *Is Jihad a Just War?* (2001), sf 2'de bulunabilir; Zawati 15-17, 41-45, ve 107. Sayfalarda savunma savaşı olarak cihatın kullanımını özetler. Weber'in sözü Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (1974), sf 34'den alınmıştır. Pala sallayan Arap savaşçı hakkındaki söz Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (1979), sf 4'te yer alır.

Cihat doktrininin kullanımı, işlevi ve gelişimi ile ilgili daha fazla bilgi için Rudolph Peters'ın diğer çalışması, *Jihad in Classical and Modern Islam'a* (1996); ayrıca Mehdi Abedi ve Gary Legenhausen editörlüğünde *Jihad and Shahadat* (1986), özellikle sayfa 2 ve 3'te yer alan tanımlara

ve Mustansir Mir'in *The Jihad and Its Times*'da Hadia Dajani-Shakeel ve Ronald A. Messier editörlüğünde yayınlanan "Jihad in Islam" (1991) başlıklı makalesine bakınız. Kadınların ve çocukların öldürülmesini yasaklayan hadis Sahih al-Hajjaj, no 4319 ve 4320'de yer alır. Vaisnava ve Saiva söylenceleri ve ilham verdikleri krallıklar konusunda bakınız Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (1996).

Haçlı Seferleri'nin Müslümanlar'da cihat düşüncesinin şekillenmesindeki rolü Hadia Dajani-Shakeel'nin *The Jihad and Its Times'da,* sf. 41-70 yayınlanan "Perceptions of the Counter Crusade" başlıklı makalesinde ele alınmaktadır. Mustansir Mir'in sözü sayfa 114'te yer alır. Karşılaştırmalı savaş etiği konusu ve adil savaş teorisi olarak cihat doktrini ile ilgilenenler Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (1977) ve John Kelsay, *Islam and War* (1993), özellikle sf. 57-76'yı incelemelidir. Dr. Azzam'ın sözü Peter L. Bergen, *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden* (2001),sf. 53'ten alınmıştır. Çırak Ali'nin cihat konusundaki görüşleri için, bakınız *A Critical Exposition of the Popular Jihad* (1976); Mahmud Şeltut'un görüşü Kate Zabiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism'de* (1993) ele alınmaktadır. El Kaide'nin Müslüman kurbanları ile ilgili tam rapor için bakınız Scott Helfstein ve meslektaşları, "Deadly Vanguards: A Study of al-Qa'ida's Violence Against Muslims," Combating Terrorism Center at West Point, Aralık 2009.

Medineli Hanifler arasında Muhammed'in düşmanları ile ilgili daha fazla bilgi için, bakınız Uri Rubin'in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam'da yer alan* "Hanafiyya and Ka'ba" başlıklı yazısına bakınız (1990). Bu arada, belirtmek gerekir ki, Medine Anayasası'nın orijinalinin Yahudiler'i kapsamadığı görüşünde Moshe Gil neredeyse yalnızdır; bakınız "The Constitution of Medina: A Reconsideration," in *Israel Oriental Studies* (1974), sf. 64-65. Bunun dışında, neredeyse tüm akademisyenlerin belgenin gerçek olduğu ve Yahudiler'i de içine aldığı konusunda tam bir görüş

birliği içinde olduğu söylenebilir. Beni Kureyza ile ilgili söylenceler için, bakınız M. J. Kister, "The Massacre of the Banu Qurayza: A Reexamination of a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1986) ve Hodgson (1974), sf. 191. Kister sayıyı yaklaşık dört yüz olarak belirliyor. Ahmed, Medine'de kalan Yahudi sayısının 24,000 ile 28,000 arasında olduğunu tahmin ediyor. Yahudi bakış açısı için bakınız H. Graetz, *History of the Jews*, cilt 3 (1894); Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, cilt 3 (1964) ve Francesco Gabrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam* (1968): Gabrieli'nin Bedir hakkındaki sözü sayfa 68'de yer alır.

Beni Kureyza katliamına Araplar'ın tepkileri için, bakınız Ahmed (1976), sf. 76-94 ve W. N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1976). Andrae'nın sözü *Mohammad: The Man and His Faith* (1935), sf. 155-56'dan alınmıştır.

Katliam ile ilgili daha objektif çalışmalar için bakınız; Karen Armstrong, *Muhammad* (1993) ve Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands* (1979). Kureyza'nın müttefikleri olarak Evs kabilesinin bazı üyeleri Muhammed'den hoşgörülü davranmasını istemişlerdir. Üyelerinden birini hakem seçmesinin nedeni budur. Ancak, Sa'd kararını verdikten sonra, Evs kabilesinden, hatta başka herhangi birinden, herhangi bir itiraz gelmemiştir.

Ömer tarafından Şam'da yıkılan cami hikâyesi J. L. Porter, *Five Years in Damascus: With Travels and Researches in Palmyra, Lebanon, the Giant Cities of Bashan, and the Hauran* (1855) kitabında aktarılır. Muhammed'in ordusuna verdiği talimatlar Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, sf. 33-36'da ele alınmaktadır. Maria Menocal'ın mükemmel kitabı *The Ornament of the World* (2002), ortaçağda İspanya'da Emeviler tarafından oluşturulan dini hoşgörü kültürünü açıklar. S. D. Goiten *Jews and Arabs*

(1970) kitabında Müslümanların yönetimi altındaki Yahudiler ile ilgili daha akademik bir bakış açısı sunar; burada yer alan sözü sayfa 63'ten alınmıştır. Yahudi ve Hıristiyanlar'ın korunması konusunda Muhammed'in sözü *The Shorter Encyclopedia of Islam*, sf. 17'den alınmıştır. Peters'ın sözü *Muhammad*, sf. 203'ten (eğik yazılar metnin orijinalinden); Watt'ın sözü ise *Muhammad at Medina* (1956), 195'ten alınmıştır.

H. G. Reissener'ın Medine'deki Yahudiler'e dair görüşleri en iyi "The Ummi Prophet and the Banu Israil", *The Muslim World'de* (1949) ifade edilirken, D. S. Margoliouth'ın görüşleri kendisine ait *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam* (1924) kitabında ele alınır. Arap Yahudiler'in İncil bilgisi konusunda, bakınız S. W. Baron (1964), sf. 261, dipnot 87. Gordon Newby *A History of the Jews of Arabia* (1988), sf. 75-79 ve 84-85'de Yesrib'de Yahudi oymakların ekonomik egemenliğini özetler. Muhammed ile Medine'nin Yahudi oymakları arasındaki ilişkinin ele alınışı için Hannah Rahman'ın *Der Islam*'da yayınlanan mükemmel makalesi "The Conflicts Between the Prophet and the Opposition in Medina"(1985); ayrıca Moshe Gil, "The Medinan Opposition to the Prophet", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1987) ve ayrıca yine kendisinin "Origin of the Jews of Yathrib", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1984) çalışmalarına bakınız. Arkeoloji ve Yahudi kimliği konusu Jonathan L. Reed tarafından *Archeology and the Galilean Jesus* (2000) adlı çalışmasında incelenmiştir.

İbni Said tarihi için, bakınız David J. Halperin, "The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajjal", *Journal of the American Oriental Society* (1976). İbni Said Muhammed'in peygamberlik misyonunu kabul etmiş olsa bile, Muhammed İbni Said'in misyonunu inkâr etmiş görünmektedir. Hatta Halperin, daha sonraki İslami söylencelerde İbni Said'in bir deccal figürüne dönüştürüldüğü-

nü gösterir. İsa ile Muhammed arasındaki bağlantı için, bakınız Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity* (1991).

Yahudiler ve Hıristiyanlar ile bağların koparılması M. J. Kister, "Do Not Assimilate Yourselves...", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1989)'da incelenir. Muhammed'in tek tanrılı çoğulculuğu hakkında daha fazla bilgi için, bakınız Mohammed Bamyeh, *The Social Origins of Islam* (1999), sf. 214-15. Pers Krallığı'nın fethi ile birlikte, Kur'an'da özellikle bahsedilen (22:17) ve hem Yahudi, hem de Hıristiyan metinlerinden daha eski bir "kitabı" (Gathas) bulunan Zerdüştler, zaman içerisinde Ehli Kitab'a dahil edilmiştir. Sabiilerin kim olduklarını söylemek zor. Görünüşe göre, bazı Hıristiyan ve Hindu mezhepleri de dahil olmak üzere, bazı dini gruplar, Müslümanlar'ın fetihleri sırasında kitap ehli arasında yer almak ve zımmi sayılmak için Sabii kimliği almak istemişlerdir. Nabia Abbot'ın erken dönemde Müslümanlar ile Yahudiler'in ilişkileri üzerine yaptığı araştırma *Studies in Arabic Literary Papyri,* cilt. 2 (1967)'de bulunabilir. Tevrat okuma uygulaması, Abbot'a göre, "erken dönem Müslümanlar'm İslam dışı düşünce ve edebiyatı ile, özellikle de Kitap Ehli'nin edebiyatı ile ilgilenme örneğidir.

5. Doğru Yolda Olanlar

Muhammed'in ölüm hikâyesi Guillaume çevirisi ile İbni Hişam sf. 1012-13'den alınmıştır. Goldziher'ın sözü *Introduction to Islamic Theology and Law,* sf. 31-32'de yer almaktadır; ayrıca kendisinin *Muslim Studies* (1971) çalışmasına da bakınız. John Wansbrough'un teorileri daha önce de alıntı yapmış olduğumuz *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (1977) çalışmasında ve yanı sıra *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (1978) kitabında yer alır. Sarjeant tarafından yapılan Wansbrough'un *Qu-*

ranic Studies and Cook and Crone's *Hagarism* çalışması incelemesi *Journal of the Royal Asiatic Society'de* (1978) yer alır. Dale F. Eickelman "Musaylima," *Journal of Economic and Social History of the Orient'de* (1967) "sahte peygamberler" konusuna sosyal antropolog bakış açısı getirir. Ehli Beyt hakkında daha fazla bilgi için bakınız M. Sharon, "Ahl al-Bayt-People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1986). Sharon, *ehli beyt* teriminin Emeviler zamanında oluşturulan bir tanımlama olduğunu düşünmektedir. Bu doğru olabilir, ancak bu terimin ardında yatan duygular (yani Beni Haşim'e toplumda etkin bir rol kazandırması) Muhammed'in ölümünden önce bile anlaşılıyordu. İlk halifeliğin din üzerindeki etkisi konusunda aksine görüş için bakınız Patricia Crone ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (1986).

Haleflik konusunda şimdiye kadar yapılmış en iyi analiz Wilferd Madelung'un *The Succession to Muhammad* (1997) çalışmasıdır. Bu bölümün Profesör Madelung'un çalışmalarına dayandığını mutlaka söylemek gerekir. Ayrıca Rafiq Zakaria'nın *The Struggle Within Islam* (1988) çalışmasını da tavsiye ederim; Ebu Bekir'in konuşması sayfa 47'de yer alır. Zakaria ayrıca sayfa 48-53'de Ömer'in halifeliği konusunda değerli bir analize yer vermektedir. Ayrıca bakınız M. A. Shaban's *Islamic History* (1994), sf. 16-19 ve Moojan Momen'ın Şiilik konusundaki harika çalışması *An Introduction to Shi'i Islam* (1985), sf. 9-22; Momen, İbni Hanbel'in Ali'den Muhammed'in "Harun'u" olarak bahsedildiğini gösteren farklı on söylenceyi kayıt altına aldığına da dikkat çekiyor, sf. 325. Watt'ın sözü *Muhammad: Prophet and Statesman*, sf. 36'dan alınmıştır.

Ömer'in fiziksel tanımı ve krallık konusundaki sözü Cyril Glasse editörlüğünde hazırlanan *New Encyclopedia of Islam*, sf. 462'den alınmıştır. Gerdanlık olayı için bakınız Taberi, sf. 1518-28. Söylencelerde Emir'el Müminin unva-

nını ilk kullanan halifenin Ömer olduğu iddia edilse de, bu unvanın Ebu Bekir tarafından da kullanıldığını düşündüren kanıtlar bulunmaktadır.

Noeldeke'nin Kur'an üzerine yazdığı mükemmel makalesi *Encyclopaedia Britannica, 9. Baskı*, cilt 16'da (1891) yer alır; Caetani'nin "Uthman and the Recension of the Koran" başlıklı yazısı *The Muslim World'de* (1915) yer alır. Kur'an'ın günümüze kalan farklı okumalarına örnekler için bakınız Arthur Jeffery, "A Variant Text of the Fatiha", *Muslim World* (1939). Bir defa daha, bu sayfaların yazımını Wilferd Madelung'un *The Succession to Muhammad* çalışmasında, özellikle sayfa 78-140 arasında yer verdiği Osman suikastı analizine borçluyum.

Ali'nin hayatı ve halifeliği üzerine pek çok kitap yazılmıştır. Bu bölümü yazarken, özellikle Momen'in *An Introduction to Shi'i Islam* ve S. Husain M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (1979) kitaplarından yararlandım. Ayrıca bakınız, Mohamad Jawad Chirri, *The Brother of the Prophet Mohammad* (1982). Hariciler doktrini ve tarihi hakkında daha fazla bilgi için, bakınız Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, sf. 9-37. Ali'nin sözü, Ali A. Behzadnia ve Salwa Denny çevirisi ile *A Selection from "Nahjul Balagha"*, sf. 7'den alınmıştır. Ali, İmam olarak adlandırılan ilk kişi değildi; dört Halife de bu unvanı kullanmıştır, ancak Ali söz konusu olduğunda, bu unvan onun Peygamber ile olan özel ilişkisini vurgular.

Sir Thomas W. Arnold'ın sözü *The Caliphate* (1966), sf 10'dan alınmıştır. İslam'da din ile siyaset arasındaki ilişki hakkında farklı görüşler için, bakınız Ebu'l A'la (Mevlana) Mevdudi'nin *Nationalism and India* (1947) kitabı, Abdel Razik'in daha önce atıfta bulunulan *Islam and the Bases of Government*, Sayyid Qutb's *Social Justice in Islam* (1953) kitabı ve Ruhullah Humeyni'nin *Islamic Government* (1979) kitabı.

6. Bu Din İlim Dinidir

Ahmed İbni Hanbel'in Mutasım'ın huzurunda sorgulanması ile ilgili çok sayıda aktarım bulunur, bunların çoğu Nimrod Hurvitz tarafından *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (2002) çalışmasında bir araya getirilmiş ve zekice analiz edilmiştir. Hem İbni Hanbel'in, hem de Memun'un biyografileri için bakınız Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun* (2000). İbni Hanbel'in fiziksel tanımına ve Memun'un ölüm döşeğindeki sözüne, Cooperson'ın metninden ulaştım. Sorgulamanın yarattığı etki ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız Jonathan Berkey (2003), sf. 124-29 ve Richard Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (1994), sf 115-27. Bu konu ayrıca Patricia Crone tarafından, en son çalışması *God's Rule: Government and Islam'da* (2004) oldukça iyi ele alınmaktadır. Mernissi, sf 59'da Malik Bin Enes'ten alıntı yapılmıştır.

Wilfred Cantwell Smith'in İslami Ortodoksluk tanımı kendisine ait *Islam in Modern History* (1957) kitabı, sf 20'den alınmıştır. Beş Şart ile ilgili genel olarak bakınız Mohamed A. Abu Ridah'ın Hans Kochler editörlüğünde *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity'de* yayınlanan "Monotheism in Islam: Interpretations and Social Manifestations" yazısı (1982) ve John Renard, *Seven Doors to Islam* (1996).

İlk söylencelerde günde sadece üç vakit namaz kılındığına dair (Muhammed'in cennete yükselmesi ve namaz sayısını görüşerek elliden beşe indirmesi şeklinde anlatılan, doğruluğu şüpheli hikâye dışında) kanıtlar bulunmaktadır. Kur'an der ki, "Gündüzün iki tarafında ve gecenin sonunda namaz kıl" (11:114). Zaman içinde, iki namaz daha eklenmiş olmalı, ancak bu eklemenin ne zaman ve neden yapıldığı kesin olarak bilinmiyor. İbn-i Cübeyr'in Mekke ve Hac ile ilgili sözü *Voyages* (1949-51) kitabından alınmıştır. Malcolm X'in sözü *The Autobiography of Malcolm X* (1965) kitabından alınmıştır.

Gazali'nin *The Ninety-nine Beautiful Names of God* eseri İngilizceye David B. Burrell ve Nazih Daher (1970) tarafından çevrilmiştir; *Revival of the Religious Sciences* eseri ise İngilizceye Nabih Amin Faris tarafından *The Foundations of the Articles of Faith* (1963) adıyla çevrilmiştir. Ali Şeriati'nin tevhid konusundaki düşünceleri *On the Sociology of Islam* (1979) eserinde bulunabilir.

Binyamin Abrahamov'un *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (1998) çalışması gelenekçiler ile akılcılar arasındaki tartışmayı aydınlatıyor. Ayrıca *Religious Schools and Sects in Medieval Islam'da* (1985) yer alan ve Wilferd Madelung editörlüğünde yayınlanan makaleleri ve Montgomery Watt'ın daha önce de atıfta bulunduğumuz *The Formative Period of Islamic Thought* çalışmasını tavsiye ederim. Mutezile'nin inançları Richard S. Martin, Mark R. Woodward ve Dwi S. Atmaja tarafından *Defenders of Reason in Islam* (1997) çalışmasında, Eşari duruşu ise Richard McCarthy, *The Theology of the Ash'ari* (1953) çalışmasında ele alınmaktadır. El-Tahavi'nin sözü ve Ebu Hanife, İbni Hanbel ve Eşari öğretileri Montgomery Watt'ın *Islamic Creeds: A Selection* (1994) başlıklı değerli derlemesinden alınmıştır. Ayrıca bakınız George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (1971).

İbni Rüşd'ün mükemmel çevirileri ve yorumları, Charles Genequand tarafından çevrilen Aristo'nun *Metaphysics* (1984) kitabı; Kalman P. Bland tarafından çevrilen *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect* (1982) ve Charles E. Butterworth tarafından çevrilen *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* (1977) kitaplarında yer alır. İki gerçek teorisinin yanlış adlandırılmış olduğunun dikkatten kaçmaması gerekir, çünkü İbni Rüşd'e göre, felsefi gerçek *tek* gerçektir. İbni Sina için William E. Gohlman tarafından çevrilen,*The Life of Ibn Sina* (1974) başlıklı biyografisine ve Farhang Zabeeh tarafından çevrilen *Treatise on Logic* (1971) eserine bakınız.

Sözlü geleneğe sahip toplumlar konusunda daha fazla bilgi için, bakınız Denise Lardner Carmody ve John Tully Carmody, *Original Visions: The Religions of Oral Peoples* (1993). Şairler ve şiirin Kabe kültündeki rolü hakkında bakınız Michael Sells, *Desert Tracings: Six Classical Arabian Odes* (1989). Mohammed Bamyeh, *The Social Origins of Islam* adlı kitapta sf 115-40 arasında yer alan "The Discourse and the Path" başlıklı bölümde mucize konusu üzerine harika bir tartışmaya yer vermektedir. Argümanımı tamamen ona borçluyum. Ayrıca bakınız Cragg, *The Event of the Qur'an,* sf. 67. Daya'nın sözü Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger* (1985),sf 67'den alınmıştır.

Görüleceği üzere, adanmışlıkları sonucunda Muhammed ve Sahabe'nin mucizelerine dair, doğruluğu şüpheli bazı hikâyelerin ortaya çıkmasına neden olan bazı Müslümanlar vardır. Ancak, Ortodoks İslam bu hikâyeleri tamamen reddeder ve Muhammed'i sadece Kur'an'ın içinden akıtıldığı boş bir kap gibi, imrenilmesi gereken ancak İsa gibi tapınılmaması gereken biri olarak görür. Sırası gelmişken, Taberi Muhammed'in parmaklarını şıklatarak bir hurma ağacını kökünden söktüğü ve kendi yanına getirdiği şeklinde oldukça tuhaf bir olay anlatır (sf. 1146). Ancak bu hikâyeler, Ali'nin ölen insanları dirilttiği ya da suyun üzerinde yürüdüğü hikâyeleri gibi, özü itibariyle uydurmadır ve peygamberlerin ilâhi görevlerini kanıtlamak için mucizevi numaralar yapmasına alışık olduğu için eleştiriler getirenleri susturmayı amaçlamıştır.

Kur'an'ın yaratık olması konusundaki tartışmaların daha kapsamlı incelemesi için Harry Austryn Wolfson'ın, *The Philosophy of Kalam* çalışmasında, özellikle sayfa 235-78'in okunmasını tavsiye ederim. İbni Hazm ve İbni Küllab'ın sözleri Wolfson'ın metninden alınmıştır. Bereketin İslam hat sanatındaki rolü ve işlevi konusunda daha fazla bilgi için bakınız Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (1987). Kur'an'da bereket konusunda genel

yorumlar için John Renard, *Seven Doors to Islam* (1996) kitabının ilk bölümüne bakınız. William Graham'ın "Qur'an as Spoken Word" başlıklı bilgi dolu makalesi Richard C. Martin editörlüğünde, *Approaches to Islam in Religious Studies'de* (2001) yer almaktadır. Kur'an okuması iki türdür: *tecvid* (süslü) ve *tertil* (ölçülü). İkinci türün müziksel özelliği daha düşüktür ve özellikle ibadetlerde kullanılır. Bakınız Lois Ibsen al-Faruqi, "The Cantillation of the Qur'an", *Asian Music* (1987) ve Kristina Nelson, "Reciter and Listener: Some Factors Shaping the Mujawwad Style of Qur'anic Reciting", *Ethnomusicology* (1987).

Kanonik kabul edilen altı hadis derlemesi bulunur: Buhari'nin; Haccac'ın; es-Sicistani'nin (ölümü 875); Tirmizi'nin (ölümü 915); Nesai'nin (ölümü 915) ve İbni Mace'nin (ölümü 886) derlemeleridir. Bu listeye Malik bin Enes (ölümü 795) tarafından hazırlanan Şii derlemesi de eklenebilir; bu yazılı olarak bir araya getirilen ilk hadis kitabıdır. Bakınız Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) ve *An Introduction to Islamic Law* (1964). Schacht'ın sözü "A Revaluation of Islamic Traditions", the *Journal of the Royal Asiatic Society'den* (1949) alınmıştır. Ayrıca bakınız Jonathan Berkey, *The Formation of Islam,* sf. 141-51. Adı geçen Pakistanlı din âlimi Abdul Qadir Oudah Shaheed'dir ve alıntı *Criminal Law of Islam* (1987), sf. 13'ten yapılmıştır.

Mahmoud Taha'nın Kur'an hakkındaki görüşleri *The Second Message of Islam'da* (1996) bulunabilir; ayrıca bakınız Abdullahi an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (1996). Nasr Hamid Abu Zayd ile ilgili olarak John Cooper ve meslektaşlarının editörlüğünde *Islam and Modernity'de* yayınlanan "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects" (1998) başlıklı kısa makaleye bakınız. Gazali'nin sözü Zakaria, Ek 1, sayfa 303'den alınmıştır.

Nesih hakkında daha fazla bilgi için Ahmad Von Denffer, *Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an* (1983) kitabına bakınız. Bazı akademisyenler *nesih*

kavramını tamamen reddeder; bkz Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (1970), sf. 70-79. Ancak, Hasan bile, Kur'an'ın yorumlanmasında tarihsel bağlamın önemini kabul eder.

7. Şehitlerin İzinde

Kerbela anlatımım Syed-Mohsen Naquvi, *The Tragedy of Karbala* (1992) ve Lewis Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain,* 2 cilt (1879) çalışmalarına dayanıyor. Muharrem törenlerinin gelişimi ve Şiilik'teki işlevi konusunda bakınız, Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution* (1997); Halm'ın sözü sayfa 41'de yer alır. Ayrıca konu ile ilgili olarak Vernon Schubel, *Religious Performance in Contemporary Islam* (1993) ve David Pinault, *The Shi'ites* (1992) tarafından yazılan sosyolojik çalışmalara bakınız; iki kanıt da bu çalışmadan alınmıştır (sf. 103-6). Ayruca Pinault'nun *The Horse of Karbala* (2001) çalışmasını tavsiye ederim. Ehsan Yarshater, Peter Chelowski editörlüğünde yayınlanan *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*'daki "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites" (1979) yazısında yas ritüellerinin izini sürüyor.

Şiiliğin başlangıç düzeyinde tanıtıldığı çok iyi birkaç çalışma bulunuyor, bunlar arasında, daha önce atıfta bulunulan Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (1985) ve S. Husain M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (1979) yer alır. Tabatabai'nin *Shi'ite Islam* çalışmasının Seyyed Hossein Nasr tarafından yapılan İngilizce çevirisi bulunmaktadır (1977). Şiilik'te şeriat algısı için, bakınız Hossein Modarressi, *An Introduction to Shi'i Law* (1984). "Önceden beri var olan imam" kavramı Mohammad Ali Amir-Moezzi'nin, *The Divine Guide in Early Shi'ism* (1994) kitabında ayrıntıları ile ele alınmaktadır. Şii bakış açısıyla Kur'an için bakınız Tabatabai, *The Qur'an in Islam* (1987). Cafer-i Sadık'ın Nur Ayeti yorumu Helmut Gatje, *The Qur'an and Its Exegesis'den* (1976) alınmıştır.

Ancak, İslam'da mehdinin kökeni ve gelişimini yeterince ele alan çok az kitap bulunur. Bu çalışmada en fazla yararlanılan kitaplar Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (1982) ve Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism* (1981) kitaplarıdır. Sachedina ayrıca *The Just Ruler in Shi'ite Islam* (1988) kitabında İmam'ın vekillerinin rolünü de ele alır.

İbni Haldun'un ufkumuzu genişleten tarih çalışması *The Muqaddimah,* ünlü İslamcı Franz Rosenthal'ın İngilizce çevirisi ile tam ve özet hâlinde yayınlanmıştır. İran'da din adamı sınıfının mekanizması konusunda derinlemesine bilgi almak isteyenler Roy Mottahedeh'ın olağanüstü *The Mantle of the Prophet* (1985) kitabına bakabilirler.

İran Devrimi genel tarihi ile ilgili çok fazla çalışma bulunuyor, ancak ben Said Amir Arjomand's *The Turban for the Crown* (1988) ve Charles Kurzman's *The Unthinkable Revolution in Iran* (2004) çalışmalarını tavsiye ederim. Daha çağdaş bir bakış açısı için bakınız Dariush Zaheri, *The Iranian Revolution: Then and Now* (2000). Sandra Mackey *The Iranians* (1996) kitabında İran tarihini keyifli ve kolay okunur bir dille anlatıyor.

Humeynizm konusunda daha fazla bilgi için bakınız Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (1993). Humeyni'nin yazılarının İngilizce çevirileri için bakınız *Islamic Government* (1979); *Islam and Revolution* (1981) ve *A Clarification of Questions* (1984). Humeyni'nin Şiilik yorumu Mohammad Manzoor Nomani tarafından *Khomeini, Iranian, Revolution, and the Shi'ite Faith* (1988) kitabında şiddetle eleştirilir. Humeyni'nin şiiri Baqer Moin tarafından kaleme alınan *Khomeini: Life of the Ayatollah* (1999) başlıklı biyografiden alınmıştır.

8. Seccadeni Şarapla Lekele

Nizami'nin *The Legend of Layla and Majnun* eserinin mükemmel İngilizce çevirileri bulunuyor; bunlar arasında Colin

Turner'in (1970), R. Gelpke'nin (1966) ve James Atkinson'ın çok hoş uyaklı aktarımı (1968) yer alır. Benim aktarımım bu üçünün bir bileşimi ve Farsça metinden kendi çevirime yer verdim. Ayrıca şiirin eleştirel analizi için bakınız Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing in Nizami's Epic Romance* (2003). Sufiliğin ilk dönemdeki gelişimi konusunda tartışmalar için Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (1990) ve Julian Baldick, *Mystical Islam* (1989) kitaplarını tavsiye ederim. Baldick, Sufilik'te çeşitli dini ve kültürel etkilerin yararlı bir analizini sunuyor ve ayrıca terimin anlamlarını ele alıyor. R. A. Nicholson'ın metni *The Mystics of Islam* (1914) ve *Studies in Islamic Mysticism'i* (1921) de içeriyor. İdris Şah'ın Sufilik üzerine kaleme aldığı pek çok değerli metinden ikisi *The Sufis* (1964) ve *The Way of the Sufi'dir* (1969). Ayrıca bakınız Martin Lings, *What Is Sufism?* (1993); Inayat Khan, *The Unity of Religious Ideals* (1929); Ian Richard Netton, *Sufi Ritual* (2000); Nasrollah Pourjavady ve Peter Wilson, *Kings of Love* (1978); J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (1971); Carl Ernst, *Teachings of Sufism* (1999) ve Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (1976).

Muhammed eş-Şadili'nin öğretileri için *Music of the Soul* (1994) kitabına bakınız. Şiilik ile Sufilik arasındaki tarihsel ve teolojik ilişki Kamil M. al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism* (1991) kitabında özetlenmektedir. Son olarak, faydalı olmakla birlikte kolay anlaşılır olmayan, *Sufi Essays* by Seyyed Hossein Nasr (1972) serisi de bulunmaktadır.

Gazali'nin *The Alchemy of Happiness* kitabı Claud Field (1980) tarafından çevrilmiştir; *The Niche of Lights* ise David Buchman (1998) tarafından çevrilmiştir. Gazali'nin felsefesi ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (1953). Al-Hujwiri'nin *The Revelation of the Mystery* kitabı Reynold Nicholson (1911) tarafından çevrilmiştir. Farid ad-Din Attar'ın *The Conference of the Birds* kitabının tartışmasız en iyi çe-

virisi Afkham Darbandi ve Dick Davis (1984) tarafından yapılmıştır. İranlı âlim ve Sufi Javad Nurbakhsh kısa *Master and Disciple in Sufism* (1977) çalışmasında öğretmen ile öğrencisi arasındaki ilişkiyi ele alır. Yol boyunca karşılaşılan duraklar ile ilgili olarak bakınız Shaykh Abd al-Khaliq al-Shabrawi, *The Degrees of the Soul* (1997) ve Rabia Harris çevirisiyle Abu'l Qasim al-Qushayri, *Sufi Book of Spiritual Ascent,* (1997). Hallac'ın *Kitab al-Tawasin* kitabının sadece büyük Sufilik âlimi Louis Massignon tarafından yapılan Fransızca çevirisi mevcuttur (1913). Massignon'un *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (1997), Sufilik konusunda temel bilgiye sahip öğrenciler için yardımcı bir araç olabilir.

Sufilik'te monizm (tekçilik) kavramı Molana Salaheddin Ali Nader Shah Angha tarafından *The Fragrance of Sufism* (1996) kitabında ayrıntılarıyla ele alınmıştır. İbni Arabi'nin *Fusus al-Hikam* kitabı İngilizceye *The Wisdom of the Prophets* (1975) adıyla çevrilmiştir. Rabia ve diğer Sufi kadınlar hakkında daha fazla bilgi için, bakınız Camille Adams Helminski, *Women of Sufism* (2003) ve Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (1928). Rabia'nın şiirleri Charles Upton tarafından *Doorkeeper of the Heart: Versions of Rabi'a* (1988) kitabında derlenmiş ve çevirisi yapılmıştır.

En iyi Rumi çevirileri arasında Colman Barks, *The Essential Rumi* (1995) ve A. J. Arberry tarafından çevrilen iki ciltlik *Mystical Poems of Rumi* (1968) yer alır; ayrıca Reynold Nicholson'ın *Rumi: Poet and Mystic* (1950) kitabına bakınız. Rumi'nin hayatı ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız Annemarie Schimmel, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi* (1992). Hafız için bakınız Nahid Angha, *Selections* (1991) ve *Ecstasy* (1998). Sufi şiiri konusunda genel çalışmalar arasında Ali Asani ve Kamal Abdel-Malek, *Celebrating Muhammad* (1995) ve J.T.P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry* (1997) yer alır.

Hindistan'da Sufilik ile ilgili olarak, Muhammad Mujeeb, *Indian Muslims* (1967) ve Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (1992) kitaplarını tavsiye ederim. Ayrıca Bruce Lawrence'un, Milton Israel ve N. K. Wagle editörlüğünde *Islamic Societies and Culture: Essays in Honor of Professor Aziz Ahmad'de* yayınlanan "The Early Chisti Approach to Sama'" (1983) başlıklı yazısına bakınız.

İkbal'in sözü Ali Şeriati'nin *Iqbal: Manifestations of the Islamic Spirit* (1991) yorumundan alınmıştır. Ayrıca bakınız Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1960).

9. Doğu'da Uyanış

Frederick Cooper'ın 26. Yerli Piyade alayının idamı anlatımı Edward J. Thompson, *The Other Side of the Medal'da* (1925) aktarılmıştır, ancak tarihsel bağlam ve edebi iyileştirme adına, Cooper'ın anlatımına eklemeler yapmam ve anlatım sırasını yeniden düzenlemem gerekti. Trevelyan'ın Avam Kamarası'na yaptığı yorum Thomas R. Metcalf, *The Aftermath of Revolt'da* (1964) aktarılmıştır; ayrıca bakınız C. E. Trevelyan, *On the Education of the People of India* (1838). Benjamin Disraeli ve Alexander Duff'dan alıntılar Ainslee T. Embree'nin *1857 in India* (1963). Bahadur Şah'ın Hint halkına çağrısı Charles Ball, *The History of the Indian Mutiny'de* (1860) basılan Azimgarh Bildirisinde yer alır. İngilizlerin Hint Ayaklanmasına tepkileri ile ilgili birinci elden anlatımlar için bakınız C. G. Griffiths, *Siege of Delhi* (1912) ve W. H. Russell, *My Indian Diary* (1957). Cecil Rhodes'un tanımı ve sözü *The Columbia Encyclopedia,* 6. Baskı, 2001'den alınmıştır.

Sir Seyyid Ahmed Han'ın yazıları ve görüşleri için *The Causes of the Indian Revolt* (1873) kitabına ve Christian W. Troll, *Sayyid Ahmed Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (1978) kitabında yer alan "Lecture on Islam" yazısına

bakınız. Aligarh ile ilgili daha fazla bilgi için, Shan Muhammad tarafından derlenen *The Aligarh Movement: Basic Documents, 1864-1898'e* (1978) bakınız. Çırak Ali'nin sözü *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States'de* (1883) yer almaktadır. Mevlana Mevdudi hakkında daha fazla bilgi için bakınız *Nationalism and Islam* (1947) ve *The Islamic Movement* (1984).

Mısır'da sömürgecilik hakkında metinler için, bakınız Joel Gordon, *Nasser's Blessed Movement* (1992); Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East* (1993); ve William Welch, *No Country for a Gentleman* (1988). Afgani'nin hayatı ve çalışmaları Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": A Political Biography* (1972); M. A. Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt* (1979); ve Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (1933) kitaplarında analiz edilmektedir. Muhammed Abduh için, bakınız Osman Amin, *Muhammad 'Abduh* (1953) ve Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (1966). Hasan el-Benna ile ilgili olarak, kendisinin *Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed* (1981) kitabının yanı sıra Richard P. Mitchell, *Society of the Muslim Brothers* (1969) and Ali Rahnema editörlüğünde yayınlanan *Pioneers of Islamic Revival,* (1995) kitaplarını tavsiye ederim.

Pan-Arabizm üzerine yazılmış iyi metinler arasında Sylvia G. Haim'ın derlemesi *Arab Nationalism* (1962); Nissim Rejwan, *Arabs Face the Modern World* (1998); Abd al-Rahman al- Bazzaz, *Islam and Nationalism* (1952); Michael Doran, *Pan-Arabism Before Nasser* (1999); ve Taha Husayn, *The Future of Culture in Egypt* (1954) yer alır.

Seyyid Kutub için kendi baş yapıtı *Milestones* (1993), ve William Shepard tarafından *Sayyid Qutb and Islamic Activism* (1996) adıyla çevrilen kitabı *Social Justice in Islam'a bakılabilir*. Ayrıca bakınız Celal Al-i Ahmed, *Gharbzadeghi* (1997).

Suudi Arabistan'ın tarihi Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia'da* (2003) anlatılmaktadır. Vahhabilik ile ilgili olarak Hamid Algar'ın kısa tanıtımı *Wahhabism: A Critical Essay* (2002) çalışmasını tavsiye ederim. Vahhabiler kendilerine *ehli tevhid* ya da *Muvahhidun* demeyi tercih ederler.

İslam'da köktenciliğin anlamı ve işlevi konusunda birkaç söz söylemek gerekiyor. "Köktencilik" kelimesi yirminci yüzyılın başlarında, Protestanlar arasında ortaya çıkan Amerikan toplumunun hızla modernleşmesine ve laikleştirilmesine tepki olarak, Hıristiyanlığın temellerini tekrar öne çıkaran hareketi tanımlamak üzere ortaya atılmıştır. Bu temellerin başında İncil'in düz anlamıyla yorumlanması inancı yer alıyordu; bu düşünce İncil'in tarihsellik iddialarına alaycılıkla yaklaşan evrim teorisi gibi bilimsel teorilerin yükselişi ile cazibesini kaybetti. Tüm Müslümanlar'ın, sonuçta Allah'ın konuşması olan Kur'an'ın "edebi" yönüne inandığı dikkate alınırsa, radikal ya da militan Müslümanlar'a "köktenci" demek çok mantıklı değildir. Üstelik amacı bir İslam devleti kurmak olan Seyyid Kutub gibi İslamcılar için kullanılacak doğru kelime de değildir. Yine de, "İslami köktencilik" terimi yaygınlaşıp, Arapça ve Farsçaya bile girdiğinden (belki de uygun bir biçimde, Arapçada kullanılan karşılığı "bağnaz", Farsçada kullanılan karşılığı "geri" anlamındadır), kelimeyi bu kitapta, siyasileşen İslam'ı tanımlamak için olmamakla birlikte, kullanmaya devam edeceğim. Siyasi İslam hareketi ise, doğru adıyla "İslamcılık" olarak anılacaktır. Buna karşılık "İslami köktencilik" Müslüman dünyasında en açık şekilde Vahhabilik'te kendini gösteren radikal ölçüde tutucu ve gerici ideolojiyi ifade eder.

Siyasi İslam tarihini anlatan, Gilles Kepel'in *Jihad: The Trail of Political Islam* (2002) ve *The War for Muslim Minds* (2004) kitaplarından daha iyi kaynak fazla yoktur. Ayrıca bakınız Anthony Shadid, *The Legacy of the Prophet* (2002). Usame bin Ladin'in sözü Mayıs 1998'de ABC muhabiri

John Miller'a verdiği röportajdan alınmıştır. Cihatçılığın oluşumu ve gelişimi konusunda daha fazla bilgi için bakınız, Reza Aslan, *Beyond Fundamentalism* (2010).

2005'de Gallup International tarafından yapılan bir ankete göre, Orta Doğu'da yaşayanların yüzde 78'i demokrasiyi "en iyi yönetim şekli" olarak görmektedir." Bakınız http://www.voice-of-the-people.net/. 2006 Pew anketi şu adreste bulunabilir: http://pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-vieweach-other/.

10. Medine'ye Uzanmak

1979'daki Devrim'den sonra hazırlanan iki anayasa taslağı bulunur. Din adamlarına hükümette önemli bir rol verilmeyen birinci taslak, şaşırtıcı biçimde, İran'ın sol partileri tarafından reddedilmiştir. Kasım ayında yetmiş üç üyeli bir Uzmanlar Meclisi tarafından hazırlanan ikinci taslakta, orijinal belgeler üzerinde düzeltmeler yapılarak devlet üzerinde din adamlarının egemenliği sağlanmıştır.

İran-Irak savaşı öncesinde ve sırasında CDC ve Amerikan Tipi Kültür Koleksiyonu etkinlikleri, gizliliği kaldırılmış devlet belgeleri ile belgelendirilmiştir. 30 Eylül 2002 tarihli *USA Today*'de yayınlanan "Report: U.S. Supplied the Kinds of Germs Iraq Later Used for Biological Weapons" raporuna bakınız.

Taliban hakkında daha fazla bilgi için bakınız Ahmed Rashid, *The Taliban* (2000). Harvey Cox'un *The Secular City* (1966) kitabı tüm din ve siyaset bilimleri öğrencileri için okunması gerekli kaynaklardır; ayrıca bakınız Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew* (1955).

Abdülaziz Sachedina'nın *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (2001) kitabı İslami çoğulculuk konusunda mükemmel bir tartışma sunar. Abdülkerim Suruş'un İngilizceye çevrilmiş birkaç kitabı bulunsa da, önemli yazılarından oluşan bir derleme Mahmoud ve Ahmad Sadri tarafından

Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (2002) başlığı altında hazırlanmış ve çevrilmiştir. Kendisinden yapılan alıntı, 2004 yılında Washington D.C.'de İslam ve Demokrasi Çalışmaları Merkezi tarafından verilen "Yılın Müslüman Demokratı" ödülünü alırken yaptığı konuşmadan yapılmıştır.

11. İslami Reforma Hoşgeldiniz

"Kopma" terimini Muhammad Qasem Zaman'ın kitabı *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change'den* (Princeton: Princeton University Press, 2002) aldım.

IslamOnline.net'in bünyesindeki çalışmaları daha yakından incelemek için bakınız, Bettina Gräf, "IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular," *Arab Media and Society* 4 (2008), http://www.arabmediasociety.com/index.php?article=576&printarticle. Ayrıca Jens Kutscher'ın 30uncu Deutscher Orientalistentag'da yaptığı sunumuna da bakılabilir; "Online Fatwas and their Relevance to the European Union," Freiburg, 24-28 Eylül 2007, http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/kutscher.pdf.

Şeyh Abduallah bin Beh'in sözü Rasha Elass, "Scholar Condemns 'Fatwa Piracy,'" *The National'dan* (17 Eylül 2008) alınmıştır, http://www.thenational.ae/news/uae-news/scholar-condemns-fatwa-piracy.

Luther ve Hıristiyan Reform hareketi ile ilgili daha fazla bilgi için, Diarmade MacCulloch'un önemli çalışması *The Reformation: A History'e* (New York: Viking, 2004) bakınız.

Pew Araştırma Merkezi tarafından 2010'da yapılan bir anket, Lübnan'daki Müslümanlar'ın onda dokuzdan fazlasının (yüzde 94) ve Türkiye'de (yüzde 74), Mısır'da (yüzde 72), Ürdün'de (yüzde 62) ve Endonezya'da (yüzde 56) Müslümanların çoğunluğunun El Kaide ile ilgili olumsuz düşüncelere sahip olduğunu göstermiştir. Bakınız http://pewglobal.org/2010/12/02/ muslimsaround-the-world-divided-on-hamas-and-hezbollah/.

Yararlanılan Kaynaklar

Kitaplar

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri.* Chicago, 1957-72.

Abd al-Rahman al-Bazzaz. *Islam and Nationalism.* Baghdad, 1952.

Abedi, Mehdi, and Gary Legenhausen, eds. *Jihad and Shahadat.* Houston, 1986.

Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* Berkeley, 1993.

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh, 1998.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1933.

Ahmad, Barakat. *Muhammad and the Jews: A Re-Examination.* New Delhi, 1979.

Ahmad, Jalal-e. *Gharbzadeghi.* California, 1997.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam.* New Haven, 1992.

Ahmed, Rashid. *The Taliban.* New Haven, 2000.

al-Banna, Hasan. *Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed.* Karachi, 1981.

Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay.* New York, 2002.

al-Ghazali. *The Alchemy of Happiness.* London, 1980.

Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (2002) başlığı altında hazırlanmış ve çevrilmiştir. Kendisinden yapılan alıntı, 2004 yılında Washington D.C.'de İslam ve Demokrasi Çalışmaları Merkezi tarafından verilen "Yılın Müslüman Demokratı" ödülünü alırken yaptığı konuşmadan yapılmıştır.

11. İslami Reforma Hoşgeldiniz

"Kopma" terimini Muhammad Qasem Zaman'ın kitabı *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change'den* (Princeton: Princeton University Press, 2002) aldım.

IslamOnline.net'in bünyesindeki çalışmaları daha yakından incelemek için bakınız, Bettina Gräf, "IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular," *Arab Media and Society* 4 (2008), http://www.arabmediasociety.com/index.php?article=576&printarticle. Ayrıca Jens Kutscher'ın 30uncu Deutscher Orientalistentag'da yaptığı sunumuna da bakılabilir; "Online Fatwas and their Relevance to the European Union," Freiburg, 24-28 Eylül 2007, http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/kutscher.pdf.

Şeyh Abduallah bin Beh'in sözü Rasha Elass, "Scholar Condemns 'Fatwa Piracy,'" *The National'dan* (17 Eylül 2008) alınmıştır, http://www.thenational.ae/news/uaenews/scholar-condemns-fatwa-piracy.

Luther ve Hıristiyan Reform hareketi ile ilgili daha fazla bilgi için, Diarmade MacCulloch'un önemli çalışması *The Reformation: A History'e* (New York: Viking, 2004) bakınız.

Pew Araştırma Merkezi tarafından 2010'da yapılan bir anket, Lübnan'daki Müslümanlar'ın onda dokuzdan fazlasının (yüzde 94) ve Türkiye'de (yüzde 74), Mısır'da (yüzde 72), Ürdün'de (yüzde 62) ve Endonezya'da (yüzde 56) Müslümanların çoğunluğunun El Kaide ile ilgili olumsuz düşüncelere sahip olduğunu göstermiştir. Bakınız http://pewglobal.org/2010/12/02/ muslimsaround-the-world-divided-on-hamas-and-hezbollah/.

Yararlanılan Kaynaklar

Kitaplar

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri.* Chicago, 1957-72.

Abd al-Rahman al-Bazzaz. *Islam and Nationalism.* Baghdad, 1952.

Abedi, Mehdi, and Gary Legenhausen, eds. *Jihad and Shahadat.* Houston, 1986.

Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* Berkeley, 1993.

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh, 1998.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt.* London, 1933.

Ahmad, Barakat. *Muhammad and the Jews: A Re-Examination.* New Delhi, 1979.

Ahmad, Jalal-e. *Gharbzadeghi.* California, 1997.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam.* New Haven, 1992.

Ahmed, Rashid. *The Taliban.* New Haven, 2000.

al-Banna, Hasan. *Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed.* Karachi, 1981.

Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay.* New York, 2002.

al-Ghazali. *The Alchemy of Happiness.* London, 1980.

___. *The Foundations of the Articles of Faith.* Lahore, 1963.

___. *The Niche of Lights.* Utah, 1998.

___. *The Ninety-nine Beautiful Names of God.* Nigeria, 1970.

al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia.* Cambridge, 2003.

al-Shaibi, Kamil M. *Sufism and Shi'ism.* Great Britain, 1991.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad. *The History of al-Tabari,* ed. Ihsan Abbas et al. New

York, 1988.

Amin, Osman. *Muhammad 'Abduh.*Washington, D.C., 1953.

Andrae, Tor. *Mohammed: The Man and His Faith.* New York, 1960

Angha, Molana Salaheddin Ali Nader Shah. *The Fragrance of Sufism.* Lanham, 1996.

Angha, Nahid. *Ecstasy.* California, 1998.

___. *Selections.* California, 1991.

An-Na'im, Abdullahi. *Toward an Islamic Reformation.* Syracuse, 1990.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown.* New York, 1988.

Armstrong, Karen. *Muhammad.* San Francisco, 1992.

Asani, Ali, and Kamal Abdel-Malek. *Celebrating Muhammad.* South Carolina, 1995.

Ash-Shabrawi, Abd al-Khaliq. *The Degrees of the Soul.* London, 1997.

Attar, Farid ad-Din. *The Conference of the Birds.* New York, 1984.

Badawi, M. A. Zaki. *The Reformers of Egypt.* London, 1979.

Baldick, Julian. *Mystical Islam.* New York, 1989.

Ball, Charles. *The History of the Indian Mutiny.* London, 1860.

Bamyeh, Mohammed A. *The Social Origins of Islam.* Minneapolis, 1999.

Baqer, Moin. *Khomeini: Life of the Ayatollah.* New York, 1999.

Barks, Colman. *The Essential Rumi.* San Francisco, 1995.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews* (3 vols.). New York, 1964.

Bell, Richard. *The Origin of Islam in Its Christian Environment.* London,1968.

Bergen, Peter L. *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden.* New York, 2001.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam.* Cambridge, 2003.

Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought.* New York, 2001.

Boyce, Mary. *History of Zoroastrianism* (3 vols.). Leiden, 1996.

___. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices.* New York, 2001.

Bulliet, Richard. *The Camel and the Wheel.* Cambridge, 1975.

___. *Islam: The View from the Edge.* New York, 1994.

Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine.*Wellingsborough, 1976.

Chelowski, Peter. *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran.* New York, 1979.

Cole, Juan R. I. *Colonialism and Revolution in the Middle East.* Princeton, 1993.

Cooper, John, et al., eds. *Islam and Modernity.* London, 1998.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography.* Cambridge, 2000.

Cox, Harvey. *The Secular City.* New York, 1966.

Cragg, Kenneth. *The Event of the Qur'an.* Oxford, 1971.

___. *God's Rule: Government and Islam.* New York, 2004.

___. *Readings in the Qur'an.* London, 1988.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam.* New Jersey, 1987.

___ and M. A. Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World.* Cambridge, 1977.

___ and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam.* Cambridge, 1986.

Dajani-Shakeel, Hadia, and Ronald A. Messier, eds. *The Jihad and Its Times.* Ann Arbor, 1991.

de Bruijn, J.T.P. *Persian Sufi Poetry.* Surrey, 1997.

de Tocqueville, Alexis. *Democracy in America.* New York, 1969.

Donohue, John J., and John L. Esposito, eds. *Islam in Transition.* New York, 1982.

Doran, Michael. *Pan-Arabism Before Nasser.* Oxford, 1999.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return.* Princeton, 1954.

___. *The Sacred and the Profane.* San Diego,1959.

Embree, Ainslee. *1857 in India.* Boston, 1963.

Ernst, Carl. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.* New York, 1992.

___. *Teachings of Sufism.* Boston, 1999.

Esposito, John L., and John O. Voll. *Makers of Contemporary Islam.* New York, 2001.

Gabrieli, Francesco. *Muhammad and the Conquests of Islam.* New York, 1968.

Gatje, Helmut. *The Qur'an and Its Exegesis.* Berkeley, 1976.

Gelpke, R. *Layla and Majnun.* London, 1966.

Gibb, H.A.R. *Mohammedanism.* London, 1970.

Goiten, S. D. *Jews and Arabs.* New York, 1970.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law.* Princeton, 1981.

___. *Muslim Studies* (2 vols.). Albany, 1977.

Graetz, Heinrich. *History of the Jews* (3 vols.). Philadelphia, 1894.

Griffiths, C. G. *Siege of Delhi.* London, 1912.

Haeri, Shaykh Fadhlalla. *The Elements of Sufism.* Great Britain, 1990.

Haim, Sylvia G., ed. *Arab Nationalism.* Berkeley, 1962.

Halm, Heinz. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution.* Princeton, 1997.

Helminski, Camille Adams. *Women of Sufism.* Boston, 2003.

Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew.* New York, 1955.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam.* Chicago, 1974.

Hourani, George. *Islamic Rationalism.* Oxford, 1971.

Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs.* New York, 2001.

Hurvitz, Nimrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power.* London, 2002.

Ibn Batuta. *The Travels of Ibn Batuta.* Cambridge, 1958.

Ibn Hisham. *The Lıfe of Muhammad.* Oxford, 1955.

Ibn Rushd. *Commentary on Aristotle's Metaphysics.* Leiden, 1984.

___. *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect.* New York,1982.

___. *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics."* Albany, 1977.

Ibn Sina. *The Lıfe of Ibn Sina.* Albany, 1974.

___. *Treatise on Logic.* The Hague, 1971.

Israel, Milton, and N. K. Wagle, eds. *Islamic Societies and Culture: Essays in Honor of Professor Aziz Ahmad.* New Delhi, 1983.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam.* London, 1978.

Juynboll, G.H.A., ed. *Studies on the First Century of Islamic Studies.* Carbondale and Edwardsville, Ill., 1982.

Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": A Political Biography.* Berkeley, 1972.

Kelsay, John. *Islam and War.* Kentucky, 1993.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam.* Cambridge, 2002.

___. *The War for Muslim Minds: Islam and the West.* Cambridge, 2004.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida.* Berkeley, 1966.

Khan, Inayat. *The Unity of Religious Ideals.* London, 1929.

Khan, Sayyid Ahmed. *The Causes of the Indian Revolt.* Benares, 1873.

Khomeini, Ruhollah. *A Clarification of Questions.* Boulder, 1984.

___. *Islam and Revolution.* Berkeley, 1981.

___. *Islamic Government.* New York, 1979.

Kochler, Hans. *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity.* Austria, 1982.

Lammens, Henri. *Islam: Beliefs and Institutions.* London, 1968.

Lecker, Michael. *Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina.* Leiden, 1995.

Lings, Martin. *What Is Sufism?* Cambridge, 1993.

Mackey, Sandra. *The Iranians.* New York, 1996.

Madelung, Wilferd. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London, 1985.

___. *The Succession to Muhammad.* Cambridge, 1997.

Margoliouth, D. S. *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam.* London, 1924.

Martin, Richard. *Approaches to Islam in Religious Studies.* Oxford, 2001.

Martin, Richard, et al. *Defenders of Reason in Islam.* Oxford, 1997.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism.*

Bloomington, Ind., 1997.

Mawdudi, Abu-l Ala (Mawlana). *Nationalism and India.* Lahore, 1947.

___. *The Islamic Movement.* London, 1984.

McCarthy, Richard. *The Theology of the Ash'ari.* Beirut, 1953.

Mehr, Farhang. *The Zoroastrian Tradition.* Amherst, Mass., 1991.

Menocal, Maria Rosa. *Ornament of the World.* New York, 2002.

Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite.* Cambridge, 1991.

Metcalf, Thomas. *The Aftermath of Revolt.* Princeton, 1964.

Mitchell, Richard P. *Society of the Muslim Brothers.* New York, 1969.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam.* New Haven, 1985.

Mottahadeh, Roy. *The Mantle of the Prophet.* New York, 1985.

Naquvi, M. A. *The Tragedy of Karbala.* Princeton, 1992.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality.* New York, 1987.

___. *Sufi Essays.* London, 1972.

Netton, Ian Richard. *Sufi Ritual.* Surrey, 2000.

Newby, Gordon Darnell. *A History of the Jews of Arabia.* South Carolina, 1988.

Nicholson, R. A. *The Mystics of Islam.* London, 1914.

___. *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge, 1921.

Nicholson, Reynolds. *Rumi: Poet and Mystic.* London, 1978.

Nurbakhsh, Javad. *Master and Disciple in Sufism.* Tehran, 1977.

Peters, F. E. *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land.* New Jersey, 1994.

___. *The Hajj.* New Jersey, 1994.

___. *Muhammad and the Origins of Islam.* New York, 1994.

Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History.* The Hague, 1979.

___. *Jihad in Classical and Modern Islam.* Princeton, 1996.

Pinault, David. *The Horse of Karbala.* New York, 2001.

___. *The Shiites.* New York, 1992.

Pourjavady, Nasrollah, and Peter Wilson. *Kings of Love.* Tehran, 1978.

Qutb, Sayyid. *Milestones.* Indianapolis, 1993.

___. *Social Justice in Islam.* Leiden, 1953.

Rahnema, Ali, ed. *Pioneers of Islamic Revival.* London, 1995.

Rashid, Ahmed. *The Taliban.* New Haven, 2000.

Rejwan, Nissim. *Arabs Face the Modern World.* Florida, 1998.

Renard, John. *Seven Doors to Islam.* Berkeley, 1996.

Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity.* London, 1991.

Rodinson, Maxime. *Mohammad.* New York, 1971.

Rumi, Jalal al-Din. *Mystical Poems of Rumi* (2 vols.). Chicago, 1968.

___. *Rumi: Poet and Mystic.* London, 1950.

Russell, W. H. *My Indian Diary.* London, 1957.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism.* Albany, 1981.

___. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.* Oxford, 2001.

___. *The Just Ruler in Shi'ite Islam.* New York, 1988.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford, 1998.

___. *Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford, 1950.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger.* Chapel Hill, N.C., 1985.